

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOÍAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

**O SABER DAS PARTEIRAS: UMA ARQUEOLOGIA NO ALTO PURUS**

ADELMAR SANTOS DE ARAÚJO

GOIÂNIA, JUNHO DE 2015

ADELMAR SANTOS DE ARAÚJO

**O SABER DAS PARTEIRAS: UMA ARQUEOLOGIA NO ALTO PURUS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PPGE/PUC-GO para obtenção do título de Doutor em Educação.

**Orientadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Glacy Queirós de Roure.

**Linha de Pesquisa:** Educação, Sociedade e Cultura.

GOIÂNIA, JUNHO DE 2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Araújo, Ademar Santos de.

A663s O saber das parteiras [manuscrito] : uma arqueologia no Alto Purus / Ademar Santos de Araújo – Goiânia, 2015.  
136 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás,  
Programa de Pós-Graduação *Strito Senso* em Educação, 2015.

“Orientadora: Profª. Dra. Glacy Queirós de Roure”.

Bibliografia.

1. Parteiras. 2. Arqueologia. 3. Alto Purus. I. Título.

CDU 614.235.5:902(043)

## FOLHA DE APROVAÇÃO

ADELMAR SANTOS DE ARAÚJO

O SABER DAS PARTEIRAS: UMA ARQUEOLOGIA NO ALTO PURUS

Tese apresentada à Banca Examinadora de Defesa do Doutorado em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC/GO como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da Professora Doutora Glacy Queirós de Roure.

Aprovada em 16 de Junho de 2015.

### BANCA EXAMINADORA

- 1) Dra. Glacy Queirós de Roure (presidente / PUC Goiás)



- 2) Dr. Marlon Jeison Salomon (membro / UFG)



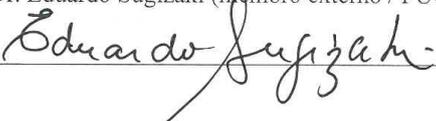
- 3) Dr. Jose Ternes (membro / PUC Goiás)



- 4) Dr. Fábio Ferreira de Almeida (membro externo / UFG)



- 5) Dr. Eduardo Sugizaki (membro externo / PUC Goiás)



*Às parteiras e ribeirinhas (os) do Alto Purus.*

## AGRADECIMENTOS

Uma tese não se constrói sozinho. Com esta não foi diferente. Assim, sou grato (com antecipado pedido de desculpas se acaso esqueci alguém):

à SEDUC-Goiás pela oportunidade *conquistada* de minha Licença para Aprimoramento Profissional remunerada, sem a qual aumentariam as dificuldades de realização deste trabalho. Também sou grato aos amigos e colegas da e à própria Faculdade Padrão pelo apoio e incentivo.

À minha orientadora, prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Glacy Queirós de Roure, que deu créditos e sabiamente transmitiu autonomia a todas as possibilidades de realização deste trabalho, chamando à minha atenção quando necessário.

Aos amigos e colegas do PPGE-PUC/Goiás, que me incentivaram nos momentos difíceis nos quais compartilhamos problemas e visualizamos possibilidades. Do mesmo modo a todos os professores do Programa e aos que participaram especificamente das disciplinas de Seminários (prof. Dr. José Maria Baldino, prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Zeneide Magalhães de Almeida e prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Elianda Figueiredo Arantes Tiballi) que muito provocaram e instigaram ideias, e ao pessoal da secretaria do Programa, que nos atendeu prontamente.

Ao líder dos grupos de estudos Bachelard e Foucault: o prof. Dr. José Ternes, muito sério, rigoroso nos estudos e cordial amigo.

Aos professores que aceitaram fazer a leitura atenciosa deste trabalho e participar das bancas de qualificação e defesa: prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Glacy Queirós de Roure, prof. Dr. Eduardo Sugizaki, prof. Dr. José Ternes, prof. Dr. Marlon Salomon e prof. Dr. Fábio Ferreira de Almeida.

Às parceiras com as quais conversei e que me receberam com muita atenção e carinho: Maria Helena, Maria da Penha, Raimunda, Francisca Peregrina, Tereza *do seu Dão*, Francisca Domingos, Dagmar, Zenóbia, Marlene (cidade), Marlene (Aldeia Novo Ipiranga) Juliana, Maria Santa, Maria Francisca, Raimunda Feitosa, Elita, Nilda Rubim, Maria Feitosa, Maria Elídia, Margarida, Maria da Conceição, Luzmila e Maria Costa. Bem como a todos os ribeirinhos que de uma forma ou de outra contribuíram com o trabalho.

A todos os amigos de Santa Rosa do Purus, em especial aqueles que me deram suporte operacional no momento da pesquisa de campo: Sérgio, que cedeu o motor; dona Penha, que emprestou a canoa; Normando (estendo o agradecimento à sua esposa Maria), que foi como guia e, por vezes, fotógrafo da equipe; meu primo Luiz, piloto da embarcação. Não poderia deixar de fora os secretários municipais de Saúde, Alan Cards (o Lanca), e de Educação, dona Maria Vaz que também contribuíram no processo.

Por fim, sou muitíssimo grato aos meus familiares, sobretudo aos meus pais Assis Anute de Araújo e Maria do Carmo Pereira dos Santos que me deram toda a base de que precisei para continuar meus estudos. Também não poderia deixar de agradecer à minha namorada Aridênia Ribeiro pela paciência e compreensão quando me ausentei em função da pesquisa.

*Não me pergunte quem eu sou e não me diga  
para permanecer o mesmo: é uma moral de  
estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela  
deixe livres quando se trata de escravidão.*  
(Michel Foucault)

## SUMÁRIO

<b>RESUMO.....</b>	<b>9</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO – 1 O SABER.....</b>	<b>25</b>
1.1 Nota preliminar .....	25
1.2 Saber e filosofia.....	25
1.3 Saber e história .....	30
1.4 Saber e arte .....	39
1.4.1. Nascimento/morte da tragédia grega segundo Nietzsche.....	42
<b>CAPÍTULO 2 PARTEIRAS E HISTÓRIA .....</b>	<b>49</b>
2.1 Nota Preliminar .....	49
2.2 Parteiras na França .....	52
2.3 Parteiras em Portugal .....	56
2.4 Parteiras no Brasil .....	59
2.5 Parteiras e história.....	66
<b>CAPÍTULO 3 PARTEIRAS NO ALTO PURUS OU DA DESCRIÇÃO DA MATERIALIDADE/DISCURSIVIDADE .....</b>	<b>68</b>
3.1 Ensaio de uma expedição... ..	68
3.2 Algumas de nossas personagens. ....	71
3.3. Formação sociocultural das parteiras altopuruenses.....	89
3.4 Parteira altopuruense: <i>matrona</i> ou <i>sage-femme</i> ? .....	96
<b>CAPÍTULO 4 O SABER DAS PARTEIRAS NO ALTO PURUS.....</b>	<b>101</b>
4.1. Como descrever o saber das parteiras altopuruenses? .....	119
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>129</b>

## RESUMO

A presente tese de doutoramento intitulada “*O saber das parteiras: uma arqueologia no Alto Purus*” é resultado de uma pesquisa empreendida junto à Linha de Pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PPGE-PUC/G. Buscou-se nessa pesquisa investigar qual o saber das parteiras do Alto Purus, no município de Santa Rosa do Purus-AC, e quais as condições de possibilidade desse saber. Trata-se de um trabalho de cunho teórico mesclado à análise de documentos oficiais e não oficiais. Para tanto, discutiu-se *o saber* a partir de um percurso de leitura entre a história e a filosofia, objetivando compreender as influências da epistemologia francesa na arqueologia do saber (seu deslocamento) de Michel Foucault. Utilizou-se de documentos de órgãos públicos de saúde e educação bem como de relatos orais dos (as) ribeirinho (as) da região do Alto Purus. Estudou-se a questão das parteiras com breves incursões na história das parteiras europeias e brasileiras, para em seguida lançar mão de imagens (tanto iconográficas quanto simbólicas) das parteiras altopuruenses. E ao se analisar as condições de possibilidades do saber das parteiras no Alto Purus, constatou-se que embora sendo o saber das parteiras altopuruenses algo predominantemente oral e empírico, mesclado com extratos da medicina moderna, trata-se de um *acontecimento* da ordem dos saberes, que não se enquadra na ordem do olhar científico, nem do epistemológico, e, que, portanto, o conceito de saber das parteiras deve ser inventado, se quiser, reinventado.

**Palavras-chave:** saber das parteiras, Alto Purus, arqueologia.

## ABSTRACT

This doctoral thesis entitled "Knowledge of midwives: an archeology in the Alto Purus" is the result of a survey undertaken by the Research Field: Education, Society and the Graduate Program in Culture Education at the Catholic University of Goiás, PPGE-PUC / GO. This research sought to investigate what knowledge of midwives of Alto Purus, in the municipality of Santa Rosa do Purus-AC, and the conditions of possibility of this knowledge. This is a theoretical nature of work mixed with the analysis of official and unofficial documents. Therefore, discussed the know from a path of reading between history and philosophy, aiming to understand the influences of French epistemology in Archaeology of Knowledge (its displacement) of Michel Foucault. It was used by public health agencies and education documents and oral reports of (the) river (the) from the Alto Purus region. He studied the issue of midwives with brief forays into the history of European and Brazilian midwives, to then make use of images (both iconographic and symbolic) of altopuruenses midwives. And when analyzing the conditions of possibility of knowledge of midwives in Alto Purus, if contacted that although being the knowledge of midwives altopuruenses something predominantly oral and empirical, mixed with extracts of modern medicine, it is an event of the knowledge order which does not fit the order of the scientific view, or the epistemological, and that, therefore, the concept of knowledge of midwives must be invented, if you like, reinvented.

**Keywords:** know of midwives, Alto Purus, archaeology.

# INTRODUÇÃO

A presente tese de doutoramento intitulada *O saber das parteiras: uma arqueologia no Alto Purus*<sup>1</sup> é resultado de uma pesquisa empreendida junto à **Linha de Pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura** do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PPGE-PUC/GO.

Conforme enunciado no título, a principal inquietação do trabalho é o *saber*. Recorreu-se a um caminho de leituras a partir de Foucault<sup>2</sup>. Por intermédio deste autor, a história e a filosofia apontariam o rumo para pensar o *saber*, neste caso o saber das parteiras. O saber está em toda parte, se quiser, em todos os *espaços de pensamento*. Talvez uma leitura histórico-filosófica em si não se caracterize como método de pesquisa, mas certamente possibilitará indicações de método (s).

Nessa perspectiva, foi necessário tentar responder as seguintes questões. Qual o saber das parteiras? Ou quais condições de possibilidade permitem a permanência desse saber na região do Alto Purus? Como caracterizar esse saber?

Para tanto, buscou-se alcançar o objetivo geral que consiste em esboçar um estudo arqueológico sobre o saber das parteiras no Alto Purus, seguido de outros mais específicos: discutir o saber a partir de uma perspectiva histórico-filosófica e conseqüentemente distinguir a arqueologia foucaultiana da epistemologia francesa;

---

<sup>1</sup> Segundo LOUREIRO, Antônio José Souto. *A "Gazeta do Purus"*; cenas de uma época, 2. ed., Manaus: Imprensa Oficial, 1986, p. 23-24 "O rio Purus, afluente da margem direita do Amazonas, é um dos maiores cursos de água do planeta, com seus 3. 209 quilômetros de extensão. Nasce em terras peruanas, na serra de Contamana, contraforte andino, que o separa da bacia do Ucayali, e que penetra em território brasileiro, servindo de nascente, também, para parte dos seus primeiros afluentes [...] Os principais afluentes do Alto Purus brasileiro são o Santa Rosa e o Macapá, pela margem esquerda, e o Chandless, o Iaco, com seus afluentes Macauã e Caieté, e o Aquiri (Acre), pela margem direita." Para efeitos de delimitação geográfica, a região do Alto Purus aqui tratada compreende o espaço entre algumas aldeias abaixo do rio Chandless, ainda no município de Manoel Urbano-AC e a sede do Município de Santa Rosa do Purus-AC, fronteira com o Peru.

<sup>2</sup> Observe que há, neste trabalho, um movimento de leituras histórico-filosóficas - a partir de Foucault - na tentativa de compreender diferentes maneiras de saber. Se o saber tivesse que, obrigatoriamente, respeitar fronteiras, certamente, qualquer um que ousasse realizar estudo à *margem* das pompas acadêmicas e científicas seria, no mínimo, acusado de louco. E assim, um trabalho como este que estás a ler seria invariavelmente mantido distância de pensadores da história e da filosofia, como Nietzsche por exemplo. Ora, dificilmente o leitor de Foucault não irá a Nietzsche. Que Foucault chega a Nietzsche com preocupação diferente da do autor desta tese, não é necessário dizer. Contudo, o que está em jogo aqui não é apenas a importância que Nietzsche teve para Foucault, e sim a importância que Nietzsche teve para o desenrolar deste estudo, conforme se vê mais adiante.

realizar um breve percurso de leitura sobre as parteiras na história; descrever as parteiras e o saber no Alto Purus.

Quanto ao referencial teórico e ao método é possível dizer que se não foi meramente um ponto de partida, tampouco foi de chegada. Um percurso de leitura? Talvez. Foi com a leitura das obras *A Arqueologia do saber*, de Michel Foucault (1986) e *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, de Roberto Machado (1988), que comecei, basicamente, a pensar a questão do método em Foucault. Talvez, para o nosso autor, a palavra *método* não soe muito bem. Em todo caso, ela é bastante sugestiva quando se pensa em discutir acerca da arqueologia foucaultiana.

Segundo Roberto Machado (1988), pensar a arqueologia de Michel Foucault como método de investigação implica compreender a epistemologia francesa de Bachelard, Cavaillès, Koyré, Canguilhem, mas é preciso observar que enquanto a história epistemológica situa-se no nível dos conceitos científicos, “investiga a produção da verdade na ciência”, a história arqueológica não privilegia a “questão normativa da verdade” nem “estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual” (MACHADO, 1988, p. 11). Desaparece a história do progresso da razão. Trata-se de uma história dos saberes, na qual as inter-relações conceituais ao nível do saber é o foco das atenções da história arqueológica de Michel Foucault. Roberto Machado sugere que a riqueza do método arqueológico é “ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes”. Contudo, é o próprio Roberto Machado quem adverte:

o método de análise proposto por Foucault é geralmente conhecido como “arqueologia do saber”. O que talvez pouca gente saiba é que esta denominação é um ponto de chegada, não um ponto de partida; é o resultado de um processo, também histórico, em que, para se definir, a arqueologia procurou sempre se situar em relação à epistemologia. Daí o privilégio que conferimos a essa relação (MACHADO, 1988, p. 10).

Nessa perspectiva, Alfredo Veiga-Neto (2009) explica que se aceitarmos método e teoria em seus sentidos mais amplos/*soft*, acertaremos ao dizer que a arqueologia e a genealogia são *métodos foucaultianos*. “Mas, em parte para evitar as exigências conceituais da tradição moderna, Foucault geralmente evita falar em método” (VEIGA-NETO, 2009, p. 89). Para Foucault, afirma o autor, *A arqueologia do saber* não é um livro metodológico. Entretanto, se se tomar o verbo *constituir* no sentido de formar, organizar, estabelecer, diz Alfredo Veiga-Neto (2009, p. 92), “as máximas foucaultianas

*constituem uma teoria* e apontam um método ou, talvez melhor dizendo, *constituem uma teorização* – como um conjunto aberto/inacabado de práticas que se valem de diferentes métodos”.

Feitas essas ressalvas, passemos para outro ponto. Roberto Machado (1988, p. 12) lembra que “o termo arqueologia sempre foi utilizado para distinguir a história realizada por Michel Foucault das histórias das ideias e para situá-la em relação à epistemologia”. É o próprio Foucault (1986, p. 158) quem escreve: “a história das ideias é, então, a disciplina dos começos e dos fins, a descrição das continuidades obscuras e dos retornos, a reconstituição dos desenvolvimentos na forma linear da história”. Fica claro, portanto, que a história arqueológica de Foucault trata de uma *outra* história.

Já na introdução de *A arqueologia do saber*, Michel Foucault resume que, em sua forma tradicional a história se ocupava em “memorizar” os *monumentos* do passado, torná-los *documentos* e

fazer falarem estes rastros que por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos [...] poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento (FOUCAULT, 1986, p. 8).

Cabe, aqui, abrimos um parêntesis e deixarmos que um historiador expresse suas impressões acerca de Michel Foucault e sua relação com a história nova. Mas por que isto? Ora, segundo Peter Burke (1997, p. 117), Foucault caminhou lado a lado com a terceira geração dos *Annales*<sup>3</sup>. Assim como os historiadores da Escola dos *Annales*, Michel Foucault “estava preocupado em ampliar os temas da história”. Burke ressalta, ainda, que embora Foucault não aceitasse na “abordagem dos *Annales*, em relação à

---

<sup>3</sup> Conforme Peter Burke, na obra *A escola dos Annales (1929 – 1989): a revolução francesa da historiografia* (1997, p. 79), o surgimento de uma terceira geração dos *Annales* “tornou-se cada vez mais óbvio nos anos que se seguiram a 1968. Em 1969, quando alguns jovens como André Burguière e Jacques Revel envolveram-se na administração dos *Annales*; em 1972, quando Braudel aposentou-se da Presidência da VI Seção, ocupada, em seguida, por Jacques Le Goff; e em 1975, quando a velha VI Seção desapareceu e Le Goff tornou-se o presidente da reorganizada École des Hautes Études em Sciences Sociales, sendo substituído, em 1977, por François Furet”. A segunda geração dos *Annales* teve como principal expoente Fernand Braudel, que sucedeu aos fundadores Lucien Febvre e Marc Bloch.

história intelectual, o que considerava a ênfase excessiva na continuidade” (p. 118), ele [Foucault] seria devedor dos *Annales*.

O débito de Foucault em relação aos *Annales* pode ter sido menor do que deve a Nietzsche, ou aos historiadores da ciência, como Georges Canguilhem (através de quem tomou conhecimento da noção de descontinuidade intelectual), mas é mais substancial do que ele próprio jamais admitiu. O que Foucault gosta de denominar sua “arqueologia” ou sua “genealogia”, tem, pelo menos, uma semelhança familiar com a história das mentalidades. Ambas as abordagens mostram uma grande preocupação com tendências de longa duração e uma relativa despreocupação com pensadores individualizados (BURKE, 1997, p. 117-118).

A citação incita o debate. Eis aqui uma pista para uma futura discussão. Mas antes de fecharmos o parêntesis, vejamos o que o filósofo Gilles Deleuze tem a dizer sobre o “Foucault historiador”. Deleuze (2000, p. 118-119) reafirma que a história faz parte do método foucaultiano, mas, segundo ele, “Foucault nunca virou historiador”. A relação com a história inventada pelo filósofo Foucault, diz Deleuze, é diferente da dos filósofos da história. Em Foucault temos uma história que não constitui nossa identidade, mas, ao contrário, a dissolve em “proveito do outro que somos”. Segundo Deleuze (2000, p. 121), “o grande princípio histórico de Foucault é: toda formação histórica diz tudo o que pode dizer, e vê tudo o que pode ver”. Na verdade, não estava entre as maiores preocupações de Foucault dizer de si *isto ou aquilo*, filósofo ou historiador. Deixemos, então, que o próprio Foucault se manifeste. “Se a filosofia é memória ou retorno da origem, o que faço não pode, de modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semi-apagadas, o que faço não é, tampouco história” (FOUCAULT, 1986, p. 233).

Vimos, pois, que Foucault ou, melhor dizendo, seu discurso não busca determinar o lugar de onde fala. Trata-se de um “discurso sobre discursos”, em cujas intenções não está a de neles encontrar uma lei camuflada, uma origem recoberta à espera de ser libertada; não pretende tampouco fundar, “por si mesmo e a partir de si mesmo, a teoria geral da qual eles seriam modelos concretos”. Eis aí, a meu ver, a *essência* da arqueologia. Ela não é ciência e nem nunca foi apresentada como tal. Foucault (1986, p. 234) afirma: “em vez de traçar o plano de um edifício a ser construído, dediquei-me a fazer o esboço – reservando-me o direito de fazer muitas correções – do que realizara por ocasião de pesquisas concretas.”

Em outro momento, Foucault (2005, p. 157) assinala: “é preciso ressaltar que não endosso sem restrições o que disse nos meus livros... No fundo, escrevo pelo prazer de escrever.” Roberto Machado (1988, p. 13) lembra que, do ponto de vista metodológico, qualquer livro de Michel Foucault é sempre diferente do outro, pois não há uma unidade metodológica nos escritos foucaultianos. Daí, a necessidade de se estudar a “trajetória da arqueologia”.

Roberto Machado explica que falar de método arqueológico não significa que devemos tomar essa expressão no sentido de um número determinado de procedimentos invariáveis a serem empregados na produção de um conhecimento. Entretanto, se a arqueologia se desloca sucessivamente, não se trata, portanto, de uma insuficiência, nem de “uma falta de rigor: assinalam uma provisoriedade assumida e refletida pela análise. Com Michel Foucault é a própria ideia de um método imutável, sistemático, universalmente aplicável que é desprestigiada” (MACHADO, 1988, p. 14). *A démarche de Foucault*

implicará tanto no abandono da ciência como objeto privilegiado quanto a conservação da exigência filosófica de realizar uma análise conceitual – e não factual – do discurso. Desaparecimento, portanto, das categorias de ciência e epistemologia que tem como correlato o aparecimento de um novo objeto – o saber – e um novo método – a arqueologia. (MACHADO, 1988, p. 12)

Machado (1988, p. 13) analisa a *démarche* arqueológica no sentido de dar conta dela enquanto processo; estuda sua formação e suas transformações no tempo; busca “determinar sua trajetória, isto é, tanto os deslocamentos com relação à epistemologia quanto às modificações internas que conduzem à arqueologia do saber”. Michel Foucault (2005, p. 156) na antepenúltima página de *A verdade e as formas jurídicas* se refere à arqueologia como uma “máquina crítica” cujo papel seria recolocar em questão certas relações de poder. Tal máquina “tem ou deveria ter, uma função libertadora. Na medida em que passamos a atribuir à poesia uma função libertadora, diria não que a arqueologia é, mas eu desejaria que ela fosse poética”. A poesia, ou “experiências poéticas como as de Mallarmé”, assim como a linguística caminham para perguntar *o que é a linguagem*. Para Foucault (2005, p. 158) “a capacidade da linguagem, sua materialidade, tornou-se um problema”.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault (2010, p. 409-410) afirma que “a partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria,

desenvolve uma história, leis e uma objetividade que só a ela pertencem. Tornou-se um objeto do conhecimento entre tantos outros”. Agora importa somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade; não necessita mais se aproximar o mais perto possível do próprio conhecimento, quando se trata do conhecer a língua. Trata-se de nivelar a linguagem ou, em outros termos, reduzi-la ao “puro estatuto de objeto”. Michel Foucault explica que esse nivelamento é compensado de três maneiras. 1) “pelo fato de ser ela uma mediação necessária para todo conhecimento científico que pretende manifestar-se como discurso” (p. 410); 2) pelo “valor crítico que se emprestou ao seu estudo” (p. 412); 3) pelo “aparecimento da literatura” (p. 415).

Do primeiro caso, Foucault afirma desdobrar duas preocupações. A primeira preocupação tem a ver com a linguagem científica. Segundo José Ternes (2009, p. 136) “o sonho positivista tornar-se-ia, então, uma possibilidade concreta, perfeitamente de acordo com a disposição da *episteme* moderna”. Nas palavras de Foucault (2010, p. 410) trata-se de “uma linguagem-quadro, como aquela, certamente, com que sonhava Cuvier, quando atribuía à ciência o projeto de ser ‘uma cópia’ da natureza”. A outra preocupação apresentada por Foucault consiste em “buscar uma lógica independente das gramáticas, dos vocabulários, das formas sintéticas, das palavras”. Haveria, pois, a necessidade de nascer uma lógica simbólica, com Boole<sup>4</sup>, na mesma época. De acordo com José Ternes, a

questão já não é a linguagem científica; diz respeito ao próprio pensamento. A gramática Geral, sobrepondo linguagem e pensamento, constituía-se, inevitavelmente, em uma lógica. Mas a filologia e/ou gramática histórica não mais podem exercer o duplo papel de analisar a linguagem e, ao mesmo tempo, o pensamento. Abre-se, então, um espaço, ainda hoje existente, para um saber cuja tarefa seria “inventar uma língua que fosse antes simbolismo que linguagem e que, por esse motivo, fosse transparente ao pensamento, no movimento mesmo que lhe permite conhecer” (TERNES, 2009, p. 136).

Do segundo caso, ou segunda compensação ao nivelamento da linguagem, de acordo com Foucault há um reflorescimento muito marcante, no século XIX, de todas as técnicas de *exegese* e que isso

---

<sup>2</sup> Com George Boole (1815-1864) temos a moderna concepção de álgebra como o desenvolvimento abstrato das conseqüências de um grupo de postulados sem necessariamente a interpretação ou aplicação de números. Embora a criação de Boole tenha sido melhorada, sua lógica simbólica foi esquecida por um considerável tempo depois de sua invenção. Foi com Whitehead e Russel em *Principia Mathematica* (1910-1913) que um grupo de matemáticos se convenceu que a lógica simbólica merecia receber atenção digna no campo da ciência.

deve-se ao fato de que a linguagem retomou a densidade enigmática que tinha no Renascimento. Mas não se trata agora de reencontrar uma fala primeira que aí estivesse enterrada, mas de inquietar as palavras que falamos, de denunciar o vinco gramatical de nossas ideias, de dissipar os mitos que animam nossas palavras, de tornar ruidosa e audível a parte de silêncio que todo discurso arrasta consigo quando se anuncia. (FOUCAULT, 2010, p. 412).

De acordo com José Ternes (2009, p. 134) trata-se de uma “mudança radical na forma de se perceber a constituição interna de uma língua e suas relações com outras”. Assim podemos ver a diferença do projeto da linguagem da Idade Clássica, no qual a língua desempenhava sempre função enquadrada nos limites da representação, da linguagem Moderna. “Não se trata mais, agora, diz Ternes, de avaliar o atraso ou perfeição de uma língua; trata-se de investigar o seu espaço gramatical autônomo”. Como lembra Ternes, a língua, agora, acha-se sempre ligada a um povo. E, conforme acrescenta o autor, as línguas, em sentido estrito, carecem de história, acontecimento eliminado na Idade Clássica. Com o limiar da Modernidade tem-se a definição para uma história interna, interior.

A partir dessa nova orientação epistemológica, não se pode mais falar em línguas bem-feitas ou mal-feitas, superiores ou inferiores, civilizadas ou selvagens. Na medida em que cada uma tem leis de formação e de transformação próprias, todas merecem a mesma dignidade epistemológica da parte do filólogo. Não se trata, então, de simplesmente estabelecer o mapa das línguas existentes. Trata-se de investigar as suas raízes e de estabelecer os parentescos possíveis, que não se encontram, talvez, lá onde as aparências e a tradição costumam situá-los (TERNES, 2009, p. 135).

Sobre a terceira compensação ao nivelamento da linguagem, escreve Foucault (2010, p. 415): “da literatura como tal, pois, desde Dante, desde Homero, existiu realmente, no mundo ocidental, uma forma de linguagem que nós, agora, denominamos ‘literatura’. Mas a palavra é de recente data”. O autor explica que no início do século XIX, ocasião em que a linguagem se surpreendia na sua “espessura de objeto e se deixava, de parte a parte, atravessar por um saber, ela se reconstituía alhures, sob uma forma independente, de difícil acesso, dobrada sobre o enigma de seu nascimento e inteiramente referida ao ato puro de escrever”. A literatura *aparece*, segundo Ternes (2009, p. 137), como um acontecimento de “possibilidade mesma de objetivação da

linguagem”, que “no entender de Foucault, liberou, inesperadamente, a linguagem no seu ser puro”.

Feitas essas considerações acerca das três compensações, segundo Foucault, do nivelamento da linguagem, cabe lembrar qual o entender de Michel Foucault sobre a linguagem. Segundo Alfredo Veiga-Neto (2011, p. 89) “Foucault assume a linguagem como constitutiva do nosso pensamento e, em consequência, do sentido que damos às coisas, à nossa experiência, ao mundo”.

Em *A arqueologia do saber* vemos, diz Veiga-Neto (2011, p. 93), “que as práticas discursivas moldam nossas maneiras de constituir o mundo, de compreendê-lo e de falar sobre ele. E, ainda que uma prática discursiva dependa da nossa vontade, essa não é suficiente para gerá-la e fazê-la funcionar”. Em outros termos, o sujeito de um discurso não tem o controle de uma intenção comunicativa. Michel Foucault enfatiza que há regras no discurso, melhor dizendo, regras próprias da prática discursiva. “Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos” (FOUCAULT, 1986, p.56).

Margareth Rago (2009, p. 17) lembra que o discurso em Foucault se dá como “prática instituinte, como materialidade, como aquilo que cria os objetos de que fala”. A loucura, por exemplo, “resulta da captura de determinados comportamentos pelo discurso médico psiquiátrico, que, com suas regras de formação, criaram um objeto chamado loucura” (RAGO, 2009, p. 18). A autora destaca a dedicação do filósofo francês para construir um pensamento diferente, em cuja diferença do outro fosse tematizada de outro modo, e a levantar outras formas de reflexão, de maneira que rompesse com a lógica da identidade. Assim, Foucault consegue pensar o *outro* em sua positividade. Com isso é possível ver o outro de uma maneira como nunca vimos antes, da mesma forma pensar em questões nunca pensadas.

Sua questão filosófica é: como podemos pensar de outro modo do que pensamos, ver de outro modo do que vemos? Como é possível criar novos mundos, inventar novas subjetividades, ser outros e outras do que somos? E para isso, para responder às suas indagações, Foucault recorre à história do ocidente, recuando progressivamente até chegar aos gregos. (RAGO, 2009, p. 15)

Entretanto, é bom que fique claro, esse recuo de Foucault, qual se refere Margareth Rago, não é em busca de nenhuma origem<sup>5</sup>, é tão somente para saber como e em que condições determinado discurso prevaleceu e/ou sofreu reversos. Aqui chamamos a atenção ao conceito de *episteme* que Foucault traz em *As palavras e as coisas*. Vale lembrar que a palavra introduzida por Foucault não tem a ver com a episteme aristotélica. Trata-se de outra coisa: da história dos acontecimentos do pensamento. A episteme não é uma questão do ser humano, mas do saber; tem a ver com condições de possibilidades, ou seja, o espaço sob o qual Foucault analisa é chamado de episteme.

Como enfatizou Foucault (1986, p. 169), “a ordem arqueológica não é nem a das sistematicidades, nem a das sucessões cronológicas”. Isto tem a ver com *formações discursivas*. “As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva” (FOUCAULT, 1986, p. 43-44). Tais regras de formação, segundo Foucault, têm seu lugar no próprio discurso, e não na “consciência dos indivíduos” ou na “mentalidade”. De acordo com Roberto Machado (1988, p. 177) a “definição de formações discursivas’ e suas regras, isto é, do saber e sua positividade, permite a *L’archeologie du savoir* se situar com relação à epistemologia e sua análise do conceito científico”. Contudo, desde o começo de sua trajetória, a história arqueológica buscou posicionar sua “especificidade através da tentativa de dar conta conceitualmente da não-cientificidade do discurso”.

Numa análise histórica que adota como questão ofensiva o limiar de epistemologização – “o ponto de clivagem entre as formações discursivas definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas, forçosamente, ciências” -, segundo Foucault (1986), a cientificidade não serve como norma. “O que se tenta revelar, na *história arqueológica*, são as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber que assume o *status* e o papel de ciência” (FOUCAULT, 1986, p. 216).

Ao analisar a trajetória da arqueologia de Michel Foucault, Roberto Machado afirma que

os princípios de análise definidos e ilustrados em *L’archeologie du savoir* os relaciona mais com pesquisas históricas sobre as ciências antes realizadas do que com o tipo de análise que os livros seguintes farão sobre o poder que o próprio Foucault denominará “genealogia”.

---

<sup>5</sup> O termo *origem* é caramente questionado por Foucault. Ele recorre a Nietzsche para explicar a oposição entre *invenção* e *origem*. “Quando fala *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a *invenção*, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*” (FOUCAULT, 2005, p. 14).

Assim, os quatro livros que analisamos apresentam entre si, quando considerados do ponto de vista do método, uma grande heterogeneidade, quando comparados com os seguintes, apresentam uma homogeneidade fundamental, que justamente torna possível identificar o projeto de uma história arqueológica e diferenciá-lo, tanto de uma epistemologia quanto de uma genealogia. A história arqueológica é datada no âmbito do projeto teórico de Foucault e na trajetória que ela seguiu, *L'arqueologie de savoir* representa mais um ponto final do que um recomeço radical que, entretanto, se não acontece com ele, virá logo em seguida. Assim, *L'arqueologie du savoir* nem é a explicação conceitual de uma metodologia antes aplicada e ainda não definida, nem o estabelecimento de um novo método de análise dos saberes que irá guiar as pesquisas posteriores (MACHADO, 1988, p. 174-175).

Na sequência, Machado assinala que há evidente homogeneidade temática no conteúdo das pesquisas chamadas arqueológicas: *Histoire de La folie*, *Naissance de La clinique* e *Les mots et les choses*. No primeiro livro, Foucault descobre uma especificidade na psiquiatria, cujo discurso perpassa um processo em curso desde o século XVI. Em tal processo aparece um discurso enganoso acerca do “conhecimento” da loucura, “é o inverso da produção de uma verdade cada vez mais depurada dos erros iniciais [...] é na relação direta com o louco na exclusão institucional e nos critérios sociais que a possibilitam”. Em *Naissance de la clinique* Foucault estuda a produção de conhecimento acerca da medicina na Idade Clássica e na Modernidade, seu foco passa a ser a doença de um modo geral “a partir de dois aspectos diferentes mas intrinsecamente relacionados: o olhar e a linguagem”. Essa obra “prolonga a investigação de *Histoire de La folie* no que diz respeito a uma história da medicina” (p. 175). Foucault buscou estabelecer as características principais da “ruptura entre a medicina classificatória e a clínica médica moderna”. Em *Les mots et les choses* Foucault prolonga a relação da medicina com seus saberes constituintes, entre esta época e aquela. Além de deslocar a pesquisa do âmbito da medicina para o da história natural e da biologia, com o intuito de estudar a *configuração* de cada uma e a ruptura existente entre elas, Foucault passa a investigar sob vários aspectos: “estabelece homogeneidade entre a biologia e outros saberes da modernidade, economia e filologia – denominando a todos ‘ciências empíricas’ – a que opõe aos saberes analíticos da época clássica sobre os seres vivos, as riquezas e o discurso” (p. 176).

Na *História da loucura* o método arqueológico aparece pela primeira vez, conforme Machado (1988, p. 86) e Veiga-Neto (2011, p. 43). Contudo não se trata de um “método rígido, estável e preciso” e sim de uma “tentativa sempre renovada de dar conta

do discurso científico”. Mas, foi na obra *A arqueologia do saber* que Foucault, segundo Veiga-Neto (2011, p. 44), explicou detalhadamente como fez funcionar a arqueologia, para “descobrir como nos tornamos, na Modernidade, o que somos como sujeitos de conhecimento e como assujeitados ao conhecimento”. Em *As palavras e as coisas* a tarefa de Foucault consistiu em mostrar, de que maneiras diferentes modos de investigação procuraram, ao longo de trezentos anos, “instituir uma nova identidade – o sujeito moderno – como um novo objeto de discursos que produz ou como um objeto que vive num mundo natural ou biológico”.

No penúltimo item, a formação das estratégias, do segundo capítulo de *A arqueologia do saber*, Michel Foucault chama atenção ao fato de discursos como a economia, a medicina, a gramática, a ciência dos seres vivos darem lugar a certas organizações de conceitos, reagrupamentos de objetos, tipos de enunciação, todos entendidos como elementos formadores de temas ou teorias. Independentemente do nível formal, Foucault denomina esses temas e teorias de “estratégias”. Assim descreve o autor:

tema, na gramática do século XVIII, de uma língua originária de que todas as outras derivariam e manteriam a lembrança por vezes decifrável; teoria, na filologia do século XIX, de um parentesco – direto ou colateral – entre todas as línguas indo-europeias, e de um idioma arcaico que lhes teria servido de ponto de partida comum; tema, no século XVIII, de uma evolução das espécies que desenvolve no tempo a continuidade da natureza e explica as lacunas atuais do quadro taxionômico; teoria, entre os Fisiocratas, de uma circulação das riquezas a partir da produção agrícola (FOUCAULT, 1986, p. 71).

A questão posta por Foucault consiste aí em saber como tais temas e teorias se distribuem na história. O autor explica que ao fazer a análise dessas estratégias enfrenta dificuldade quanto ao detalhamento delas. Isso se dá, segundo ele, porque nos diferentes domínios discursivos que ele enumerou, “de uma forma bastante hesitante e, sobretudo no início, sem controle metódico suficiente, tratava-se de descrever, cada vez, a formação discursiva em todas as suas dimensões e segundo suas características próprias”. E, se havia necessidade de definir as regras de formação dos objetos, dos conceitos, das escolhas teóricas ou das modalidades enunciativas, como o fez o autor, ele percebeu que o “ponto difícil da análise e aquele que exigia mais atenção” terminavam diferenciando-se uns dos outros.

Na *Histoire de la Folie*, tratei de uma formação discursiva cujos pontos de escolha teóricos eram bastante fáceis de serem demarcados, cujos sistemas conceituais eram relativamente pouco numerosos e sem complexidade, cujo regime enunciativo, enfim, era bastante homogêneo e monótono; em compensação, o problema era a emergência de todo um conjunto de objetos, muito enredados e complexos; tratava-se de descrever, antes de tudo, a formação desses objetos, para demarcar, em sua especificidade, o conjunto do discurso psiquiátrico. Na *Naissance de la Clinique*, o ponto essencial da pesquisa era a maneira pela qual se modificaram, no fim do século XVIII e início do século XIX, as formas de enunciação do discurso médico; a análise, então, havia-se voltado menos para a formação dos sistemas conceituais, ou para a das escolhas teóricas, do que o *status*, o lugar institucional, a situação e os modos de inserção do sujeito falante. Finalmente, em *Les Mots et les Choses*, o estudo se referia, em sua parte principal, às redes de conceitos e suas regras de formação (idênticas ou diferentes), tais como podiam ser demarcadas na Gramática geral, na História natural, e na Análise das riquezas. (FOUCAULT, 1986, p. 72).

Penso que aqui começa a clarear o conhecimento acerca do que Foucault entende por método, ou qual a razão de ser do método. Em primeiro lugar, como vimos, é possível que haja vários métodos, inviabilizando a possibilidade de se ter “um único método” a ser seguido, segundo nos ensinou a tradição. Talvez, o problema maior esteja no uso feito do termo... E, desta maneira, ironicamente, o que seria a *luz condutora* e caminho a ser percorrido tornou-se um grande fantasma. Trata-se de um problema, ao que parece de difícil solução, um círculo vicioso, ao menos enquanto não mudar a maneira de pensar a questão. A “nossa modernidade”, nos dizeres de Foucault, exige um salto qualitativo, pois o método, muitas vezes é tornado camisa de força.

Assim, quando Foucault defende liberdade de escrita, ou liberdade para escrever é porque o pensamento exige liberdade. E, se não houver, é preciso haver enfrentamento teórico, pois a prática do pensamento, do estudo, da pesquisa, da escrita, em Foucault, tende a mexer com as estruturas vigentes. Para citar Deleuze (2000, p. 146-147), “Nietzsche dizia que um pensador sempre atira uma flecha, como no vazio, e que um outro pensador a recolhe, para enviá-la numa outra direção [...] O que recebe, Foucault o transforma profundamente. Ele não para de criar [...] Talvez ele tenha trocado até o material da flecha.” Criação, invenção são tarefas do historiador no seu percurso de estudo. O método não está dado previamente. Não se trata de abandonar o rigor teórico, mas de negar e superar a dicotomia teoria e prática, bem como para compreender que a “nossa modernidade” não mais precisa de interpretação, vale lembrar que Foucault se contrapôs a esse tipo de método, mas de experiência. Segundo Deleuze, “jamais

interprete, experimente... O tema tão importante em Foucault das dobras e redobras remete à pele” (p. 109).

A partir do exposto, pergunto: o que é o método para Foucault senão a experiência do estudo, da pesquisa e do enfrentamento teórico? A que deve estar atento o arqueólogo senão aos ruídos difíceis de serem vistos, ou de investigar os pequenos sinais de olho numa *configuração* possível de ser reconhecida? Quais os objetos da arqueologia senão as condições de ordenar mudanças? E a quem compete, em última instância, pôr essa ordem senão ao historiador? A ordem é uma invenção? O método para Foucault consiste numa invenção? Sendo assim, seria leviano afirmar que não há método em Foucault. O mais prudente seria, então, dizer que o método foucaultiano é de outra ordem, diferentemente do convencional. Assim, não importa que nome ele dê: enunciado, arquivo, episteme. Para Foucault, o método tem a ver com condições de possibilidades, e, portanto, cada percurso está suscetível a mudanças e substituições, assim como há substituição de certos saberes por outros.

Como metodologia da pesquisa (termos práticos) foi-se utilizado do seguinte procedimento. Em primeiro lugar realizou-se um percurso de leitura entre a história e a filosofia, com ênfase na epistemologia francesa, com Gaston Bachelard, George Canguilhem, Koyrè dentre outros e na arqueologia do saber de Michel Foucault e de seus comentadores. Em seguida foi feito um breve levantamento bibliográfico acerca das parteiras na história, sobretudo europeia e brasileira. Em terceiro lugar visitou-se arquivos documentais como relatórios, cadastros e outras informações sobre as parteiras do Alto Purus. Por fim, visitou-se algumas comunidades ribeirinhas, indígenas e não indígenas, nas quais foi possível encontrar parteiras (e conversar<sup>6</sup> com elas), além das parteiras residentes na cidade de Santa Rosa do Purus-AC e imediações.

Para efeito de estrutura da tese, dividiu-se o trabalho em quatro capítulos. O primeiro capítulo discute *o saber*, a partir de um percurso de leitura entre a história e a filosofia, objetivando compreender as influências da epistemologia francesa na arqueologia do saber (seu deslocamento) de Michel Foucault. O segundo capítulo faz uma breve incursão na história das parteiras europeias e brasileiras, aproximadamente entre o século XVI e o século XX. O terceiro capítulo descreve a *materialidade* da

---

<sup>6</sup> Quando se diz *conversar* é porque na verdade foi o que aconteceu. Nessas conversas, eram feitas algumas perguntas balizadoras, mas nada de entrevista estruturada ou algo parecido. As perguntas eram basicamente: a senhora é parteira? Como aprendeu a fazer partos? Como a senhora encara o ato de fazer parto? O que é mais difícil? Daí para frente deixava-se a mulher falar e respeitava-se a dinâmica da conversa.

pesquisa, levando em conta alguns documentos, e traz algumas imagens das parteiras altopuruenses. O quarto e último capítulo analisa as condições de possibilidades do saber das parteiras no Alto Purus e faz algumas caracterizações de ordem teórica e de ordem prática.

# CAPÍTULO - 1

## O SABER...

### 1.1 Nota preliminar

Como a liberdade, *cantada* por Cecília Meireles<sup>7</sup>, o *saber* é uma palavra que o sonho humano alimenta. Todos buscam o saber, de uma forma ou de outra. Ele é *invisível*, porém perceptível e nem sempre compreendido. Às vezes se materializa nas ciências, nas filosofias, enfim, em textos escritos. Também no cinema, no teatro. Ele não fica longe das organizações do trabalho, da família, da cultura, da música, da tradição! Importa notar que o saber não é nem *impossível* nem *simplório*. Além do mais, uma *coisa* é certa: ele é plural e não conhece limites.

### 1.2 Saber e filosofia

Iniciar um capítulo cuja proposta é discutir o *saber* permite ao historiador/educador ir à filosofia – do grego, a junção de duas palavras: *philo* e *sophia*, amor à sabedoria. Todavia, nosso recuo não vai até Pitágoras (século V a. C), seu possível inventor. O ponto de partida de nossa breve incursão filosófica se dá por meio de Descartes (1596-1650). Contudo, não se trata de percorrer *vida e obra* ou a obra completa do filósofo francês seicentista, mas destacamos apenas uma: as *Regulae ad directionem ingenii* (Regras para direção do espírito), obra publicada postumamente em 1701.

As *Regulae* contêm “regras úteis e claras para a direção do espírito na pesquisa da verdade” (DESCARTES, 1987, p. 7). Trata-se de um movimento ou método de estudo que se inicia com proposições simples, seguidas de questões perfeitamente compreendidas para, finalmente, versar acerca de questões imperfeitamente compreendidas. Vejamos alguns extratos a seguir.

---

<sup>7</sup> “Liberdade - essa palavra que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda!” Romance XXIV. O *Romanceiro da Inconfidência* foi publicado inicialmente em 1953. Posteriormente foram saindo novas edições. O trecho a que me refiro foi extraído de uma edição de 1977, digitalizada e disponibilizada na página: [http://professor.ucg.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/5628/material/Cec%C3%83%C2%ADlia%20Meireles%20-%20Romanceiro%20da%20Inconfid%C3%83%C2%AAncia%20\[Rev\]11.pdf](http://professor.ucg.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/5628/material/Cec%C3%83%C2%ADlia%20Meireles%20-%20Romanceiro%20da%20Inconfid%C3%83%C2%AAncia%20[Rev]11.pdf). Acesso em 07/02/2014.

Na quarta regra Descartes afirma: “para a investigação da verdade é necessário o método” (DESCARTES, 1987, p. 23). E ao explicar essa regra comenta que “vale muito mais nunca pensar em procurar a verdade de qualquer coisa que fazê-lo sem método” (p. 24). Por método, ele entende regras *certas e fáceis*, instrumentos ou lentes que possibilitam ao observador discernir o verdadeiro do falso e compreender que o saber aumenta gradual e continuamente naquilo que é possível conhecer. O método cartesiano, aqui, requer ordem na observação dos objetos, cuja fidelidade se dá justamente na redução gradual de proposições complicadas e obscuras por proposições mais simples, conforme descrito na quinta regra (p. 32). Na sexta regra, Descartes (1987, p. 33-34) assevera que importa fazer a distinção das coisas mais simples das mais complexas “e pôr ordem na sua investigação, é preciso, em cada série de coisas em que deduzimos directamente algumas verdades umas das outras, observar o que é mais simples e de que modo todo o resto dele está mais ou menos ou igualmente afastado”. O autor faz questão de lembrar que tal proposição não traz nada de tão novo, mas, se quisermos conhecer os objetos, devemos distribuí-los em séries e relacioná-los uns com os outros. Assim, é possível perceber a maneira correta de proceder e, mediante as dificuldades, revisar os objetos de estudo, inclusive se se altera ou não a ordem. Observe que a *ordem* proposta aqui tem a ver com método. Se quiser, com um “movimento de pensamento contínuo”, segundo lemos na sétima regra. Tal movimento ajuda a memória, alarga o espírito e sua capacidade (DESCARTES, 1987, p. 40-41). Em suma, podemos repetir Descartes: “há ainda uma quantidade de coisas nas artes humanas de menor importância, as quais se acham, fazendo constituir todo o método no estabelecimento dessa ordem” (p. 45).

Por ora essa ideia de ordem nos basta: ela nos ajuda no entendimento de que o saber é mais bem compreendido por meio de critérios de estudo pré-estabelecidos, o que não quer dizer fixos e imóveis. Se assim o fosse, o *Cogito* cartesiano ainda hoje seria válido e o objetivo de Descartes, nos dizeres de Störig (2008, p. 271) em “fazer da filosofia uma espécie de matemática universal” ainda caberia em nossa modernidade.

Contudo, elegemos como referencial teórico prioritário um estudioso contemporâneo: Michel Foucault. Em Foucault (2010, p. xvi), a ordem “é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem”. Em última instância, a ordem é posta, ou melhor, é descrita pelo historiador. Ela é, por assim dizer, uma invenção. Mas uma *invenção consciente* no sentido de compreender que as condições de ordenar estão

sujeitas a mudanças, pois algo está sempre prestes a acontecer, a se mover. Isto nos remete ao conceito de *episteme* que Foucault traz em *As palavras e as coisas*, e bem comentado por Georges Canguilhem.

É difícil ser o primeiro a dar um nome a uma coisa, ou pelo menos dispor os signos da coisa para a qual se propõe um nome. Eis por que o conceito de *episteme*, que Foucault dedica sua obra a esclarecer, não é imediatamente transparente. Uma cultura é um código de ordenação da experiência humana sob uma tripla relação: linguística, perceptiva e prática. Uma ciência ou uma filosofia são teoria ou interpretação da ordem. Mas estas não se aplicam diretamente àquela. Ciência e filosofia supõe a existência de uma rede ou de uma configuração de formas de apreensão das produções da cultura que já constituem, em relação a esta cultura, um saber aquém das ciências e da filosofia. Esta rede é invariante e única numa época que se define e que, portanto, se desenha de acordo com ela (CANGUILHEM, 2012, p. 13).

Dessa maneira, o nome é o que menos importa: enunciado, arquivo *episteme*. Para Foucault, o método tem a ver com as condições de possibilidades, e, portanto, cada percurso está suscetível a mudanças e substituições, assim como há substituição de certos saberes por outros, conforme foi dito anteriormente.

Michel Foucault (1986), em sua obra *Arqueologia do saber*, remete-se a Gaston Bachelard e George Canguilhem. Do primeiro ele traz a suspensão do acúmulo indefinido dos conhecimentos, quebrando seu lento amadurecimento, de forma a inseri-los em um tempo novo. A incidência de tais interrupções tende a questionar as bases empíricas dos conhecimentos, dos saberes evidenciando um novo tipo de racionalidade e de seus múltiplos efeitos. Do segundo vem a ênfase nos deslocamentos e transformações dos conceitos: não se permite mais que a história de um conceito seja marcada por uma refinada ordem de progresso e de racionalidade que cresce continuamente. Importa reconhecer que uma realização conceitual é constituída de diversos campos, de regras e de meios teóricos múltiplos; o que conta é a atualidade do saber sob a qual se ordenam e se fazem descrições históricas também múltiplas que, ao se multiplicarem, rompem com elas próprias (FOUCAULT, 1986, p. 4-5).

Bachelard, Canguilhem, assim como Cavallès e Koyrè são bastante conhecidos quando o assunto é epistemologia francesa. A epistemologia, segundo Machado (1988, p. 9), “é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade”. Machado lembra que Bachelard, Canguilhem, Cavallès e Koyré são partícipes de filosofias do conceito que vão para além

da mera descrição da historicidade da ciência. A historicidade da ciência só faz sentido quando situada em perspectiva filosófica que se distingue das disciplinas propriamente históricas ou científicas.

Contudo, se por um lado a epistemologia tematiza a questão da racionalidade científica, por outro lado Foucault se dedica a uma história arqueológica cuja compreensão se dá a partir da constatação de que suas análises concentram-se na questão do homem (MACHADO, 1988, p. 10-11). Entretanto, “não se trata aí da essência geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento” (FOUCAULT, 2010, p. 475).

A arqueologia de Michel Foucault não nega a ciência, mas privilegia os saberes; atem-se às inter-relações conceituais ao nível do saber.

A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensável à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*. Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status* científico (a saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (FOUCAULT, 1986, p. 206-207) grifos do autor.

Assim, Foucault se posiciona em relação à epistemologia e, dentre os epistemólogos, Georges Canguilhem é a pessoa de quem ele mais se aproxima, não apenas por ter sido seu orientador de doutorado, mas por ter apreendido com ele que “a história das ciências deve ser conceitual; a região de cientificidade a que ele se dedica, as ‘ciências da vida’, permite estabelecer mais facilmente [...] as relações conceituais entre arqueologia e epistemologia” (MACHADO, 1988, p. 13). Tal compreensão permite ao pesquisador se desvencilhar de determinadas armaduras metodológicas sem, contudo, negligenciar o rigor teórico.

Importa reconhecer que há saberes independentes das ciências. Um saber não é mais ou menos importante porque é ou não científico. Em outros termos: a existência das

ciências não diminui ou elimina outros saberes. Foucault (1986, p. 208) lembra que o saber não está restrito a demonstrações; “pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas”. Se quiser, pode-se dizer que o saber está presente nas práticas cotidianas. Foucault (1986, p. 7) vai mais além: “não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”. Todavia isto não deve ofuscar nossa capacidade de visão em relação às condições de funcionamento do discurso.

Michel Foucault em *A ordem do discurso* explica que só é possível entrar na ordem do discurso mediante a satisfação de determinadas exigências, ou seja, é preciso (ao indivíduo) ser qualificado para fazê-lo, pois “nem todas as regiões do discurso são abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (FOUCAULT, 2012, p. 35).

Em “Genealogia e poder”, um dos textos que compõem a coletânea *Microfísica do poder*, Foucault (2003, p. 167-177) explica que o período que vai do início dos anos 1950 à segunda metade dos anos 1970 é caracterizado por uma “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” (p. 168) e destaca dois pontos característicos: o caráter local da crítica e, conseqüentemente, o que ele chama de retorno de saber. Foucault deixa claro que o caráter local da crítica não está relacionado ao empirismo estúpido ou simplório, mas que não necessita, para se manter válida, da aquiescência de um sistema comum, ela é autônoma. Disso resultou uma produção de certa insurreição dos saberes dominados (p. 169-170).

Por saber dominado, entendo duas coisas: por um lado, os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais [...]

Em segundo lugar, por saber dominado se deve entender outra coisa e, em sentido, uma coisa inteiramente diferente: uma série de saberes que tinham sido desqualificados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade. Foi o reaparecimento destes saberes que estão embaixo – saberes não qualificados, e mesmo desqualificados, do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, do médico paralelo e marginal em relação ao saber médico, do delinqüente, etc., que chamarei de saber das pessoas e que não é de forma alguma um saber comum, um bom senso mas, ao contrário, um saber particular, regional, local, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dimensão que o opõe a todos aqueles que o circundam – que realizou a crítica (FOUCAULT, 2003, p. 170).

Foucault chega a fazer menção a um estranho paradoxo ao se agrupar numa mesma categoria de *saber dominado* saberes que vão do erudito aos saberes locais. No entanto ele sugere que foi o atrelamento entre o saber *sem vida* da erudição e o saber desqualificado que deu à crítica sua força efetiva. Questões como esta permitem a Foucault trabalhar com o conceito de genealogia. É preciso prudência para compreender que há uma batalha entre os saberes e os efeitos de poder do discurso científico. A ciência contém hierarquias de poder que lhes são próprias. Assim, a genealogia é “um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 2003, p. 172). Assim como a relação entre o conhecimento e o mundo não é harmônica, mas violenta e arbitrária, o mesmo pode-se dizer das relações entre o discurso científico e os demais. Talvez por isso Foucault (2012, p. 65) afirme que “as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem”.

### 1.3 Saber e história

A inspiração de Foucault ao trabalho genealógico veio do filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), para quem a genealogia se opõe à ideia de *origem*. Foucault escreveu: “quando fala *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a *invenção*, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung* (FOUCAULT, 2005, p. 14). Segundo Michel Foucault,

procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2003, p. 17-18).

O genealogista se recusa a pesquisar a origem, ele busca decifrar enigmas certo de que a razão, embora importante, não será a única responsável por tal empreitada. A

genealogia compromete-se com os acidentes do percurso passado-presente, ou se quiser, nas demarcações desses acidentes e erros. Já a origem “está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia” (FOUCAULT, 2003, p. 18). A genealogia propõe situar-se na articulação corpo e história. E se se busca relações entre os saberes, há que lembrar que todo saber é histórico ou imbuído de historicidade.

Foucault explica que o genealogista necessita da história para exorcizar a fantasia da origem. Nietzsche, em sua *Genealogia da moral*, narra que já quando tinha treze anos era perseguido pelo problema da origem do bem e do mal. Todavia, descreve o filósofo que não tardou para que os estudos de história, filologia e de uma psicologia que lhe era própria transformassem o problema. Nietzsche agora perguntava: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?” (NIETZSCHE, 1999, §3, p. 9). Aos poucos compreendemos a apropriação que Foucault faz de Nietzsche.

O trabalho foucaultiano segue, como já dissemos, dois caminhos, o arqueológico e o genealógico. A arqueologia do saber leva a aplicação de um método próprio à análise dos discutidos locais<sup>8</sup>, enquanto a genealogia visa ativar esses saberes locais libertando-os da sujeição e, fazendo-os emergir na discursividade. Dessa forma, as pesquisas efetuadas por Foucault, antes consideradas fragmentárias, sem resultado e dispersas, foram capazes de fazer emergir saberes escondidos (OROPALLO, 2005, p. 72).

Evidencia-se, pois, nos trabalhos de Foucault uma luta entre os saberes e as implicações de poder imbricadas nos discursos científicos. Assim, cabe insistir: “o saber não é uma exclusividade da ciência” (MACHADO, 1988, p. 172). É claro que nenhuma ciência é reconhecida enquanto tal se não estiver localizada no campo do saber e sob a obediência de determinadas *leis* que caracterizam o discurso científico. Os saberes não científicos estão entre os discursos que sofrem interdições: não se pode dizer tudo, não se pode falar qualquer coisa sem se observar as circunstâncias. Segundo Foucault (2012, p. 9-10), “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam, logo rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”. Luta-se contra o poder, mas também com e por ele.

Desenha-se, ao longo da história, um sistema de exclusão institucional e constrangedor revelado pelo levantamento da questão de saber qual “o tipo de separação

---

<sup>8</sup> Aqui cabe discutir com a autora, pois, na verdade, Foucault se preocupa com saberes *locais*, mas com espaços de pensamento.

que rege nossa vontade de saber” (FOUCAULT, 2012, p. 14). Nossa vontade de saber ganha forma na medida em que o transcurso da história impõe a oposição verdadeiro *versus* falso. Nossa vontade de verdade, apoiada por um suporte institucional, é reforçada e reconduzida por um conjunto de práticas, inclusive pelo modo como o saber é aplicado, valorizado, distribuído, repartido e atribuído em uma sociedade. Assim, tal vontade de verdade exerce forte pressão, e com poder de persuasão, sobre os outros discursos. Foucault dá alguns exemplos: a) a maneira como a literatura ocidental precisou apoiar-se, durante séculos, no discurso *verdadeiro* do natural, do verossímil, da sinceridade, da ciência; b) a maneira como as práticas econômicas, recheadas de atribuições morais, buscaram apoiar-se, a partir do século XVI, na razão com vistas em uma teoria das riquezas e da produção; c) a maneira como o sistema penal procurou se sustentar, primeiramente em uma teoria do direito e, posteriormente, a partir do século XIX, em saberes como a psicologia, a sociologia, a medicina, a psiquiatria (FOUCAULT, 2012, p. 16-18). A vontade de verdade, afirma Foucault, se impõe sobre nós há bastante tempo, e o que ela quer como verdade, invariavelmente terá que mascarar-la.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia (FOUCAULT, 2012, p.19-20).

Diante do exposto até aqui, cabe perguntar que relação (ões) há entre saber (es) e história. Em primeiro lugar, é bom lembrar que Foucault, apesar de ter uma compreensão diferente da dos historiadores tradicionais, não nega a história, mas recusa “um modelo uniforme de temporalização para descrever, a propósito de cada prática discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em sequências diversas” (FOUCAULT, 1986, p. 227). A história do discurso trata de discursos sobre discursos, ou seja, de uma *reescrita* do que já foi escrito, se quiser, trata-se de uma descrição do que já foi escrito, sem, contudo procurar “reconstituir o passado, repetir o que foi”, conforme palavras de Paul Ricoeur (2010, p. 210).

Aqui parece não haver lugar para o *não escrito*, para o *não dito*. Contudo, não nos enganemos com *impressões primeiras*, pois a história também é feita por gestos que, embora não ditos, são vistos e sentidos. Portanto, dificilmente faltarão possibilidades de (re) escrita acerca do que já foi escrito, desde, é claro, que se tenha disposição para tal. Afinal, para que serve o acúmulo do já dito? A arqueologia está atenta e não perde de vista o momento de ruptura entre o *já dito* e o *acúmulo do já dito*. Assim (segundo a música dos Engenheiros do Havai) como não há crime perfeito também não há discurso que tenha se formado sem deixar para trás vestígios de *não ditos* possibilitadores de nova reformulação do acúmulo já dito. Isso talvez nos leve a pensar num discurso do *não discurso*, numa história da *não história*, de um saber do *não saber*.

Por ora, atentemo-nos ao discurso histórico. Para tanto, somos obrigados, inicialmente, a pensar o homem. O homem enquanto produção de poder e de saber, mas também enquanto objeto de saber. Roberto Machado (2003), na apresentação da coletânea *Microfísica do poder*, de Michel Foucault, lembra que em *As palavras e as coisas* Foucault explica que

só pode haver ciência humana – psicologia, sociologia, antropologia – a partir do momento em que o aparecimento, no século XIX, de ciências empíricas – biologia, economia, filologia – e das filosofias modernas, que têm como marco inicial o pensamento de Kant, tematizaram o homem como objeto e sujeito de conhecimento, abrindo a possibilidade de um estudo do homem como representação. Isso pode parecer enigmático, mas o que interessa aqui é assinalar o propósito da análise arqueológica, tal como foi realizada neste livro, consistia em descrever a constituição das ciências humanas a partir de uma interrelação de saberes, do estabelecimento de uma rede conceitual que lhes cria o espaço de existência, deixando propositalmente de lado as relações entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas (MACHADO, 2003, p. IX).

Machado lembra ainda que, em seus primeiros livros, Foucault tematiza a constituição histórica das ciências humanas como questão central de suas investigações, sob a perspectiva de uma arqueologia dos saberes. “Mas ela é retomada e transformada pelo projeto genealógico. Agora, o objetivo é explicitar, aquém do nível dos conceitos, dos objetos teóricos, o que pode explicar, não só o como, que era procurado no primeiro caminho, mas fundamentalmente porque as ciências humanas apareceram” (MACHADO, p. XX-XXI). Observe que não se trata de um corte entre os procedimentos, mas de um *complemento*. Como vimos anteriormente, Foucault não separa a arqueologia da

genealogia. Ainda segundo Machado (p. XXI), “a questão tem sido a de como se formaram domínios de saber – que foram chamados de ciências humanas – a partir de práticas políticas disciplinares.” De acordo com Oropallo (2005, p. 69), arqueologicamente falando, a história, para Foucault, é admitida como “conhecimento dos princípios ou das condições de possibilidades dos saberes em determinada época, do seu aspecto reflexivo e, ao mesmo tempo, provisório, múltiplo, e móvel da análise feita do homem, de suas ciências e do tempo em que vive”. Na genealogia foucaultiana, a história deve ser capaz “da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2003, p. 7). De nossa parte, a atenção ao *jogo* arqueo-genealógico possibilita compreender a relação entre saber e história, conforme nos propusemos neste item da tese em curso.

Todavia, o discurso histórico tem funções. Foucault, na *Aula de 28 de janeiro de 1976*, descreve as duas faces pelas quais o discurso histórico tende ao fortalecimento de poder: o *julgo da lei* e o *brilho da glória*. O autor, para demonstrar o que diz, cita três eixos tradicionais do discurso histórico na Idade Média: o eixo genealógico da narrativa história – outra genealogia, diferente da genealogia foucaultiana –; o eixo da memorização; e o eixo da exemplificação. No primeiro caso, narrava-se a antiguidade dos reinos, fazia-se ressuscitar grandes ancestrais, além de reconhecer façanhas heróicas de supostos fundadores de impérios e/ou dinastias. Assim, a “grandeza dos acontecimentos e dos homens do passado” é usada para garantir e justificar o valor do presente. “Os grandes reis fundamentam, pois, o direito dos soberanos que lhes sucedem e transmitem, assim, seu brilho para a pequenez de seus sucessores. Aí está o que se poderia chamar a função genealógica da narrativa histórica” (FOUCAULT, 2010, p. 56). No segundo caso, registravam-se nos anais e em crônicas escritas dia-a-dia, permanentemente no curso da história, arcabouços de feitos capazes de fortalecer o poder dos soberanos. Todo ato deveria ser lembrado e, conseqüentemente, enaltecido, presentificado, petrificado “num discurso que coage e imobiliza os menores feitos em monumentos”. No terceiro caso, tinha-se o exemplo “como lei viva ou ressuscitada”. O exemplo não só julga e submete o presente a uma lei mais forte do que ele como glorifica a lei que funciona no brilho de um nome. “É no ajustamento da lei e do brilho a um nome que o exemplo tem força de – e funciona como – uma espécie de ponto, de elemento pelos quais o poder vai ficar fortalecido” (p. 57).

Talvez, aqui, um paralelo entre Foucault e os *Annales*, sobretudo o pessoal da “terceira geração”, seja interessante. Segundo Burke (1997, p. 117), assim como os historiadores da Escola dos *Annales*, Michel Foucault preocupava-se em ampliar os temas da história. Burke destaca, ainda, que embora Foucault não aceitasse na “abordagem dos *Annales*, em relação à história intelectual, o que considerava a ênfase excessiva na continuidade” (p. 118), ele [Foucault] seria devedor dos *Annales*.

Embora Burke enfatize o débito, ele também reconhece a importância dos ensinamentos de Foucault para com a Escola dos *Annales* quando lembra que os historiadores das gerações anteriores “não tomaram a política muito a sério” e que o “retorno” à política na terceira geração, além de ser uma reação contra o determinismo braudeliano e de diversas outras formas, é uma associação ao que nos Estados Unidos chamam de “cultura política”, de ideias, de mentalidades: “graças a Foucault, esse retorno se estendeu em direção a uma ‘micropolítica’, a luta pelo poder no interior da família, da escola, das fábricas, etc. Em consequência dessas mudanças, a história política está em vias de uma renovação” (BURKE, 1997, p. 103)<sup>9</sup>.

Segundo Giacomoni e Vargas (2010, p. 122) Foucault “inaugura, ao menos em termos de método, uma nova história”. Trata-se - diferentemente dos três eixos do discurso histórico citados por Foucault anteriormente - de uma forma de história capaz de elevar o que as pessoas fazem, dizem, fizeram e disseram ao estatuto de acontecimento. Entenda-se por *pessoas* os seres humanos de um modo geral e não somente os soberanos ou pessoas ditas importantes na sociedade; o ser humano é um ser discursivo, capaz de criar a si mesmo pela linguagem. Assim, a arqueologia ajuda a “desvendar como o homem constrói a sua própria existência”. Foucault afirma que a história, em sua forma tradicional, se ocupava em “memorizar” os *monumentos* do passado, torná-los *documentos*.

A esse respeito o historiador Jacques Le Goff (2003, p. 536) afirma: “Michel Foucault colocou claramente a questão. Antes de mais nada, ele declara que os problemas da história podem se resumir numa só palavra: ‘o questionar do documento’”. Do ponto de vista da memória, Le Goff (p. 526) apresenta duas condições principais: “os

---

<sup>9</sup> Teria Nilo Odália razão ao escrever no final da apresentação da edição brasileira do livro de Peter Burke (1990, p. 9), *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução francesa da historiografia* que “todas as grandes questões da historiografia contemporânea passam necessariamente pelos historiadores vinculados direta ou indiretamente, à ‘História Nova’”? Polemizar a questão seria aqui exercício desnecessário, em todo caso, é válido lembrá-la.

*monumentos*, herança do passado, e os *documentos*, escolha do historiador”. Os dados do passado permitem ao historiador a escolha de uns em detrimentos de outros. Com isso, repensar o passado implica repensar a noção de documento. Transformar o *documento* em *monumento* é possibilitar novas condições de (re) escrita da história. Ora, o documento foi produzido historicamente. Mas em que condições? Sob que/quais intencionalidade(s)? Possíveis respostas a tais questões só poderão vir através de uma crítica interna. Contudo, Le Goff (p. 538) escreve que a “desmontagem do documento-monumento não pode fazer-se com o auxílio de uma única crítica histórica”.

Quanto à crítica aos testemunhos, Marc Bloch já assinalava em uma das duas obras que escreveu entre 1943 e 1944, *Apologia da história Ou O ofício do historiador*: “há muito tempo estamos alertados no sentido de não aceitar cegamente todos os testemunhos históricos” (BLOCH, 2001, p. 89). Contudo, alerta Bloch, de início o *ceticismo* não é uma atitude intelectual mais nobre ou mais criadora que a *credulidade*. A crítica pela crítica, a desconfiança pela desconfiança, não bastam. Do mesmo modo, nem sempre o simples *bom senso* é suficiente. “O verdadeiro progresso veio no dia em que a dúvida tornou-se, como dizia Volney, ‘examinadora’; em que regras [objetivas] em outros termos foram pouco a pouco elaboradas, as quais, entre a mentira e a verdade, permitem uma triagem” (p. 90). Uma data: 1681, ano da publicação da obra de Jean Mabillon *De re diplomatica*, na qual o monge beneditino investigava os diferentes tipos de escrita medieval e manuscritos. Mais que uma data, um marco na história do espírito humano: fundava-se a crítica de documentos. A partir daí novos progressos estariam por vir. Segundo Bloch, “a doutrina de pesquisa foi elaborada apenas ao longo do século XVII, século cuja verdadeira grandeza não colocamos onde deveríamos, e, sobretudo por volta da segunda metade” (p. 91). Mais adiante o autor confronta algumas datas de nascimento:

Paperbroeck – que, embora se enganasse sobre documentos, não deixa de ter seu lugar, na primeira fila, entre os fundadores da crítica aplicada à historiografia -, 1628; Mabillon, 1632; Richard Simon, cujos trabalhos predominam nos primórdios da exegese bíblica, 1638. Acrescentem, fora da corte dos eruditos propriamente ditos, Espinosa – o Espinosa do *Tratado teológico-político*, essa pura obra-prima de crítica filológica e histórica -, 1632 também. [No sentido mais correto da palavra, ] é uma geração cujos contornos se desenham diante de nós [, com uma espantosa nitidez. Mas ] é preciso esclarecer mais. É [muito exatamente] a geração que veio à luz no momento em que era publicado o *Discurso do método* [...] Mas, para que uma filosofia impregne toda

uma época, não é necessário nem que aja exatamente ao pé da letra, nem que [a maioria] dos espíritos sofra seus efeitos de outro modo que não por uma espécie de osmose, frequentemente [semi-] inconsciente. [Assim como a “ciência” cartesiana,] a crítica do testemunho histórico faz tabula rasa da credulidade. [Assim como a ciência cartesiana,] ela procede a essa implacável inversão de todas as bases antigas da dúvida. [...] É uma ideia cujo surgimento se situa em momento muito precioso da história do pensamento (BLOCH, 2001, p. 91-92).

A história do pensamento. Eis, pois, o lugar do qual se justifica, a nosso ver, o papel da crítica histórica. Nesse espaço, as práticas de técnicas da crítica realizadas por eruditos e curiosos envolvidos com minúcias de receitas laboratoriais distorcem o sentido da crítica histórica documental e dos testemunhos.

Penso, contudo, que a crítica primeira do historiador a ser feita é a crítica de sua prática. Para tanto, é necessário desarmar o espírito e se predispor a aprender. Possibilidades várias se fazem presentes, como se estivessem à espera de um olhar sensível. Um exemplo pode vir de François Delaporte, se quiser da epistemologia francesa.

Delaporte (2012, p. 250) faz crítica aos historiadores devido “à sua postura, que consiste em não esclarecer sua posição em relação ao presente”. Assim, ele entende que a história que dessa forma se escreve fica vulnerável ao positivismo (com ênfase na sucessão dos períodos e no aceitar a periodização como algo dado) e desprovida de historicização e de crítica dos acontecimentos que são objetos dessa história. É preciso, pois, desconfiar de uma perspectiva continuísta e linear da história, como se houvesse sempre um mesmo curso com uma direção em vista e, lá, acontecesse a união dos fatos na mais perfeita tranquilidade.

Isto nos encoraja a escrever nossas *histórias* como o aventureiro segue a sua trilha. Uma observação que serve para ele e para nós: certa dose de comprometimento com o que fazemos evita dissabores; alcançar os objetivos é fundamental para ambos, realizar o percurso da trilha e manter o leitor *inquieto* até a última linha. Nessa perspectiva, o historiador precisa antes estar atento para não se esbarrar em “caminho fechado”, mas deve contar com a possibilidade de que “pode haver momentos em que nada ocorre, ou, muito rapidamente, pode haver algo fundamental que muda tudo. Tudo depende do objeto” (p. 251).

Ao ser interrogado acerca de um pequeno texto, intitulado *Chagas, a lógica, a história*, de 1995, a partir do qual o autor é bastante criticado e acusado de “empreender uma cruzada iconoclasta contra Chagas”, Delaporte responde da seguinte maneira.

Trata-se de uma maneira de conceber a história das ciências que desconsidera os seus aspectos epistemológicos. Claro, poder-se-ia dizer que nesse caso se trata de uma concepção nacionalista de história, mas me parece que o cerne do problema diz respeito aos seus aspectos epistemológicos, à desconsideração de uma forma de pensar a história, para a qual a formação dos conceitos é um acontecimento importante dessa história, de que os conceitos devem ser levados em conta. Essa é uma primeira observação. [...]

A posição teórica da qual partem essas críticas é aquela denominada de *social studies*, quer dizer, a de uma sociologia das instituições que trata as ciências como uma atividade social qualquer. [...]

A reprovação que alguns me fazem é a de que me comporto como os médicos da Academia, dos anos 1919-1920, que criticavam Chagas. Essa não é, certamente, minha atitude, não obstante essa seja ainda uma atitude corrente. Pessoas como Carlos Chagas e Oswaldo Cruz partilham, nessa época, do mito de uma via triunfante do conhecimento, da ideia de paradigma da lógica. Filósofo analítico, antes de tudo, é Oswaldo Cruz. A investigação que fez Chagas, diz Cruz, é um paradigma da lógica a serviço da ciência. Essa posição de Cruz é compreensível. Entre os anos de 1910 e 1915, quando se tratava de expor ao mundo um descobrimento importante, entende-se porque Cruz não se interessara em explicar as questões epistemológicas ligadas a esse descobrimento, de que Chagas havia se equivocado, cometido tais e tais erros. (DELAPORTE, 2012, p. 251-252).

Delaporte não tem dúvida de que muitas das acusações que tem recebido são advindas de leituras capengas de sua obra. Não se trata de problemas em nível de teoria, mas de nível de leitura. Além do mais, enfatiza o autor, algumas críticas são procedentes de citações de traduções mal feitas de seus textos. Travam-se terríveis batalhas, na verdade, contra o que o autor não escreveu. Razões suficientes para que ele se dedique a escrever um texto, no qual retoma “os pressupostos de alguns historiadores da doença de Chagas, e sobre os quais eles nunca refletem quando escrevem a história”. Não se trata de ser contra ou a favor de Chagas, não é isto que está em jogo.

## 1.4 Saber e arte

Em função das relações estabelecidas entre Foucault e Nietzsche, cabe esclarecer que não é o propósito, neste item e no próximo, discorrer sobre a importância de Nietzsche para as reflexões de Foucault sobre arte. Mas externar a minha experiência de leitura sobre a arte, num determinado período da história ocidental, em Nietzsche. Este exercício me ajudou a ver a arte como lugar da *criação*, da invenção, para melhor dizer. Dessa maneira clareiam-se as relações entre saber e arte. O espírito dionisíaco tem muito a contribuir.

Ao se perguntar o que é a arte, Nietzsche (2005, § 1 [47], p. 3) responde: “é reproduzir o mundo da vontade sem que o produto *tenha a sua vontade*” [grifos do autor]. O que isto significa? Rosa Dias (2011) ensina que o que impulsiona a ação é a vontade de potência. “Essa, como agente da ação, é um querer, um fazer, uma atividade, e não um sujeito” (p. 43). Nessa perspectiva, relacionar saber e arte passa pelo crivo do estudar a relação entre arte e vida. Contudo, definir arte não é tarefa fácil. Paola Zordan (2005, p. 262) lembra que se trata de “algo tão complicado quanto explicar o que é a vida”. Segundo Dias (2011, p. 62), Nietzsche “elabora o conceito de vida como ‘vontade criadora’ (*schaffender Wille*) a partir da arte, ‘o grande estimulante da vida’”. Para Nietzsche (2005, 7 [152], p. 13), “a vida só é possível graças a *imagens* artísticas *delirantes*” [grifos do autor]. Mas isso não nos autoriza a tirar conclusões precipitadas a respeito da arte; o mesmo se dá para a vida. A existência ou não da arte não significa ausência ou presença de determinadas cores. Nietzsche entende que a vida necessita de imagens artísticas, mas em nenhum momento afirma que tais imagens devam ser coloridas. Nem que a ausência de cor torna a vida pobre de arte. Ele defende apenas a existência de imagens artísticas *delirantes*. Mas o que vem a ser uma imagem artística delirante? O que é o delírio, neste caso, em Nietzsche? Não estaríamos nós aqui propensos a receber *pechas* de loucos, tolos, gente que não diz *coisa com coisa*? É possível que sim. E é também por isto que vale a pena mergulhar na leitura nietzschiana acerca dos delírios da arte; dos movimentos capazes de mostrar a presença de vida. E vida é mais do que simples batidas do coração. A respiração é, para o médico, um sinal de vida. Mas a vida é bem mais do que respirar.

Diferentemente de um moralista, para quem toda arte traz sempre uma lição de moral ou é campo aberto para comentários infundáveis, em filósofos como Nietzsche e Deleuze, segundo Zordan (2005), visualizamos uma constituição artística movimentada

por uma *pedagogia dionisíaca*. Assim, não precisamos buscar nenhuma essência transcendente através da arte ou identificar por meio dela modos exteriores de olhar o mundo.

A arte funciona no revezamento de forças; movimentos territoriais que se expressam nos sentidos apolíneos e dionisíacos. A máquina apolínea traça linhas de fuga criadoras que territorializam em imagens os traços selvagens, que, por sua vez, garatujam inesperadamente, e, até violentamente, um território [...] A máquina dionisíaca, sacrificial, é corpo onde se dá o encontro com a sensação pura, sem nenhuma representação, num pensamento estético sem imagem [...] O artista é aquele que perde seu “eu” e desafia as ilusões provocadas pela morte, criando monumentos cujo valor não é mensurável (ZORDAN, 2005, p. 268).

Mais adiante a autora acrescenta: “o tempo da arte, não cronológico, acontece no devir-louco do eterno retorno, na complicação do sentido que passa a dar corpo aos signos que envolvem a aprendizagem. Aprender é dispor o tempo nos devires atemporais de uma matéria” (p. 269). Interessante ligação que a autora faz entre arte e aprendizagem, entre arte e educação, poderíamos acrescentar. Educação outra. Educação criadora. Criação, eis um ponto importante em Nietzsche quando o assunto é arte. Segundo Martins (2011), os escritos de Nietzsche mostram que em grande parte de sua produção, ele se preocupa mais pelo esforço da criação, pelo “processo criador da arte” do que pelo produto artístico concluído. O que importa é a semente, *semeion*, *sêmem*, da criação, a potência presente no artista. “Criadores e desfrutadores. – Todo desfrutador acha que para a árvore importa o fruto; mas a ela importa a semente. – Eis aqui a diferença entre os criadores e os desfrutadores” (Nietzsche apud MARTINS, 2011, p. 62). Contudo, Martins pondera que em vários momentos as manifestações de Nietzsche em relação à arte são “por vezes contraditórias”. O autor recorre a um trecho de *A genealogia da moral* em que Nietzsche prioriza a obra sobre o artista:

[...] o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra. Afinal, ele é apenas a precondição para a obra, o útero, o chão, o esterco e adubo no qual e do qual ela cresce – e assim, na maioria dos casos algo que é preciso esquecer, querendo-se desfrutar a obra mesma. A inquirição sobre a origem de

uma obra concerne aos fisiólogos e vivisseccionistas do espírito: jamais absolutamente aos seres estéticos, aos artistas (Nietzsche apud MARTINS, 2011, p. 62).

Interessante observação de Martins. Todavia, é desnecessário apontar aspectos contraditórios no pensamento de Nietzsche, dirá Rosa Dias (2011). Em primeiro lugar, segundo Dias (2011, p. 28-29), numa exposição sistemática, as partes que compõem um todo se encontram coordenadas entre si, ou seja, funcionam estruturadamente organizadas. Já na exposição aforística, como é o caso de boa parte dos textos de Nietzsche, as partes não formam um todo, pois cada uma delas constitui um todo. Um fragmento seguido de outro, sem que, necessariamente, o seguinte mantenha relação com o que lhe antecedeu. Para Nietzsche um acontecimento pode ser visto sob vários pontos de vista; ele não dá trégua ao adversário, o ataca de todos os ângulos possíveis. O que está em jogo para Nietzsche é o pensamento e, conseqüentemente, a pluralidade de pontos de vista, negar isto é negar o movimento de busca nietzschiano. Além disso, acrescenta Dias, a escritura aforística é a escritura do pensamento que nasceu livremente, sendo, pois, “descontínua. Entre um fragmento e outro, há um espaço indeterminado que não separa nem junta os fragmentos. Esse espaço em branco é, para o aforismo, aquilo que a pausa é para a música: um vazio cheio de significação” (p. 29). Certamente nem todas as significações podem ou serão compreendidas. Em segundo lugar, Rosa Dias se preocupa com a maneira como o leitor de Nietzsche deve se comportar. A autora lembra que o texto de Nietzsche busca manter-se vivo mesmo depois de desprender-se de seu autor. Assim, cabe ao leitor atentar-se à interpretação. “A arte de interpretar um texto é uma recriação. Não há leitura sem interpretação e toda interpretação equivale a uma dominação, a uma nova apropriação” (p. 30). Rer ler é reescrever. Não se trata de explicá-lo. Enfim, o ato da leitura deve ser elevado à condição de uma arte, na qual se busca refazer a experiência do autor, ou seja, é preciso *ruminar*, ler com interesse, apropriar-se do pensamento do autor e assimilá-lo. Ler sem pressa, cuidadosa e atentamente para que possamos “entrar no devir” da obra. “Ao assimilar, transformar em sangue próprio o sangue alheio, fazemos confluír todo o passado para o presente e mantemos a imortalidade do insistente movimento que quer criar” (p. 31).

Assim, começa a clarear a relação entre arte e vida em Nietzsche. Para ele, “viver é inventar” a partir da experimentação.

#### 1.4.1. Nascimento/morte da tragédia grega segundo Nietzsche

*O nascimento da tragédia* é a primeira obra de Nietzsche. Trata-se, segundo Guinsburg, no posfácio *Nietzsche no teatro*, de um trabalho que “continua suscitando a mais viva atenção dos que fazem arte e dos que pensam a arte e o homem” (GUINSBURG, 2012, p. 153). No Prefácio para Richard Wagner, Nietzsche se diz “estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”. Para Guinsburg, “é a própria essência metafísica e schopenhaueriana da vontade” (p. 154), embora já aí esteja a caminho da *des-sagração* dessa essência. Eis que surge, na dramaticidade da existência, a *re-humanização*.

A ida de Nietzsche ao anfiteatro da tragédia grega não é movida pelo simples desejo de espectador, apenas. O olhar de Nietzsche não se deixa comandar pela passividade, e fazer parte do coro dionisíaco torna-se necessário. A tragédia, que aparentemente se repete, se desdobra em cenas que não podem ser vistas sob a ótica material. Manifesta-se, portanto, a força embriagadora do coro ditirâmico, cuja essência é transformar. Este é um ponto importante na arte dionisíaca. Mas, antes, atentemo-nos a uma trama particular: inicialmente, o teatro, recheado de mistérios, foi inventado pelos sacerdotes.

Para romper o ascendente que o sacerdócio adquiria por essas iniciações secretas, os Tiranos tiveram, sem dúvida, a idéia de associar a multidão toda a mistérios celebrados à luz do dia. As Dionísias populares formaram o seu núcleo. O coro ditirâmico substituiu o sacerdócio para dar ao povo o frêmito dionisíaco. (Anderl, apud GUINSBURG, p. 156-157)

Acontece que Apolo começa a moldar as aparições de Dioniso, não para extirpar de vez o deus oponente, mas para buscar a conciliação. É como se Apolo tivesse tirado lições de sua própria experiência. O *augusto deus Sétimo, o deus da sétima porta*, assim o chamou Ésquilo, passou por transformações significativas, não só em termos de aparência, mas também de comportamento. Brandão (2008, p. 84-85) destaca que “no primeiro canto da *Ilíada*, apresenta-se como um deus vingador, de flechas mortíferas: *O senhor Arqueiro, o toxóforo; o portador do arco de prata, o argirotóxo.*” Segundo o autor, o Apolo homérico, progressivamente, reúne elementos diversos, de origem nórdica, asiática, helênica principalmente e, ao suplantá-lo por completo a Hélio, o Sol que conhecemos, torna-se o deus-Sol. “O deus-sol, todavia, iluminado pelo espírito grego,

conseguiu, se não superar, ao menos harmonizar tantas polaridades, canalizando-as para um ideal de cultura e sabedoria” (p. 85).

Dioniso, por sua vez, é o deus da metamorfose, da transformação. Reza a mitologia grega, Dioniso, também conhecido por Zagreu, é filho de Zeus com Perséfone. Tudo indicava que o filho dileto de Zeus teria um futuro promissor e sucederia o pai no governo do mundo. Quis o destino, porém, o contrário. Hera, a esposa de Zeus, não deixaria passar em branco a traição do marido e tampouco desistiria de dar cabo à vida de Dioniso. Zeus ordenou que Apolo e os Curetes escondessem e cuidassem de Zagreu nas florestas do Parnaso, mas Hera descobriu e colocou os Titãs à procura do jovem deus. A ordem era matá-lo. Ao capturarem o filho de Zeus, os enviados de Hera despedaçaram-no, cozinham e fizeram com as carnes do menino um *banquete*.

Zeus fulminou os Titãs e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica no ser humano os dois lados: o bem e o mal. A nossa parte titânica é a matriz do mal, mas, como os Titãs haviam devorado a Dioniso, a este se deve o que há de bom em cada um de nós. Na “atração, morte e cozimento” de Zagreu há vários indícios de ritos iniciáticos. Diga-se, logo, que, sendo um deus, Dioniso propriamente não morre, pois que o mesmo renasce do próprio coração (BRANDÃO, 2008, p. 117-118).

O mito tem muitos desdobramentos e outras tantas interpretações. Contudo, o que importa é que Dioniso voltou à vida. Em *O nascimento da tragédia* Nietzsche (2012, §, 1, p. 24) escreve que “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”. Dois deuses, dois impulsos; em comum, a arte. Apolo e Dioniso são os dois deuses da arte helênica, conforme se apresentam sem a mediação dos artistas humanos. No impulso apolíneo, a visão da arte predominante é a do *figurador plástico*; no impulso dionisíaco, predomina a arte *não figurada* da música. Contraposição sim. Equilíbrio? Talvez. Eis que emparelhados, ambos os impulsos artísticos geraram a tragédia grega.

Rosa Dias destaca que o desenvolvimento dos aspectos apolíneo e dionisíaco na arte grega, impulsos antagônicos, representa “duas faculdades fundamentais do homem: a imaginação figurativa, que produz as artes da imagem (a escultura, a pintura e parte da poesia) e a potência emocional, que encontra sua voz na linguagem musical” (DIAS, 2011, p. 86). O impulso apolíneo e o impulso dionisíaco manifestam-se na vida humana por meio do sonho e da embriaguez, estados fisiológicos sem os quais não se produz arte;

o artista só tem condições de criar se estiver em um desses estados. Apolo é o deus da configuração, da representação; é o deus onírico, deus do sonho; é, antes de tudo, o deus da aparência – ele traz consigo, além de sua beleza, toda a sabedoria da *aparência*. Dioniso proporciona, além do laço pessoa a pessoa, a celebração festeira de reconciliação entre a natureza e o homem. “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se sob o frêmito da embriaguez” (NIETZSCHE, 2012, § 1, p. 28).

Entretanto, Nietzsche entende que é preciso se aproximar dos gregos para *reconhecer* como os impulsos artísticos apolíneo e dionisíaco estavam desenvolvidos nos helenos enquanto homens *vivos e artistas*.

Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou lamento anelante por uma perda irreparável. Naqueles festivais gregos prorrompia como que um traço sentimental da natureza, como se ela soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos. O cântico e a mímica desses entusiastas de tão dúplice disposição eram, para o mundo Greco-homérico, algo de novo e inaudito: a *música* dionisíaca, em particular, excitava nele espantos e pavores. Se a música aparentemente já era conhecida como uma arte apolínea, era apenas, a rigor, enquanto batida ondulante do ritmo, cuja força figuradora foi desenvolvida para a representação de estados apolíneos. A música de Apolo era arquitetura dórica em sons, mas apenas em sons insinuados, como os que são próprios da cítara. Mantinha-se cautelosamente à distância aquele preciso elemento que, não sendo apolíneo, constitui o caráter da música dionisíaca, e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia. No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, da natureza (§, 3, . 31-32).

Compreender o mundo heleno é mais complexo do que se pensa, pois trata-se de um mundo em que os homens aprenderam a conviver com a embriaguez e a harmonia onírico-luminosa, mas também tiveram que aprender a viver com e enfrentar os “temores e os horrores do existir”; uma vez abertas as *portas* das montanhas olímpicas, tiveram eles, os helenos, que enfrentar as ameaças titânicas, além das terríveis dores diárias, com noites no meio, como espaço regenerador do corpo ferido, para, no dia seguinte, começar tudo novamente. Pobre Prometeu! E o destino de Édipo? Orestes não teve de matar a mãe? Os gregos, levados pela necessidade, tiveram que criar imagens poderosas para que pudessem recorrer a elas constantemente. Passaram da “primitiva teogonia titânica dos

terrores” à “teogonia olímpica do júbilo, por meio do impulso apolíneo da beleza – como rosas a desabrochar da moita espinhosa” (§ 3, p. 34).

Em *A visão dionisíaca do mundo*, texto escrito antes de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma: “a mesma pulsão (*Trieb*) que chama a arte à vida, como o *preenchimento* e completude da existência seduzindo para continuar vivendo, deixou também que surgisse o mundo olímpico, um mundo da beleza, da calma, do gozo” (NIETZSCHE, 2010, § 2, p. 17). O homem grego olha para o Olimpo e busca nele o alívio para suas dores; o brilho solar dos deuses é alimento para o corpo e o espírito, uma vez ausente esse conforto, o homem homérico cai em profunda dor.

Nietzsche tem uma meta principal em *O nascimento da tragédia*: investigar o conhecimento do gênio apolíneo-dionisíaco e de suas obras de arte e, em última instância, compreender o mistério dessa união. Talvez a Antiguidade tenha a chave ou possibilidades de respostas. E é para lá que Nietzsche direciona o seu olhar. Gravados em esculturas estão os *progenitores* da poesia grega: Homero e Arquíloco. O primeiro, velho sonhador, imerso em si mesmo, escreve Nietzsche, “o tipo de artista *naïf*, apolíneo, fita agora a cabeça apaixonada” do segundo, “o belicoso servidor das Musas que é selvagemmente tangido através da existência”. Segundo Nietzsche, “esse Arquíloco nos assusta, ao lado de Homero, com o grito de seu ódio e de seu escárnio, pela ébria explosão de seus apetites” (NIETZSCHE, 2012, § 5, p. 40). Na nota 41 desta edição brasileira de *O nascimento da tragédia*, Guinsburg explica que Arquíloco foi um famoso poeta do século VII a. C., provavelmente, que escreveu elegias, sátiras, odes e epigramas, além de outras contribuições artísticas, era filho de uma escrava, talvez nascido em Paros, foi levado pela pobreza em que vivia a emigrar para Tasos, onde teria sido soldado mercenário e morto numa batalha entre pários e náxios. “Conta-se que, apaixonado pela filha de Licambes, Neobule, e tendo sido repellido pelo pai da moça, vingou-se com estrofes tão sátiras que pai e filha se enforcaram... Em todo caso, no pouco que resta de seus versos, vários celebram Neobule” (GUINSBURG, p. 146). Na interpretação nietzschiana, com Arquíloco, o primeiro lírico dos gregos ao manifestar o seu amor furioso e o igual desprezo pela filha de Licambes, o que vemos, na verdade, são manifestações dionisíacas.

Arquíloco é posto como o introdutor da canção popular [*Volkslied*] na literatura. Também por esse feito era merecedor de estar ao lado de Homero, na apreciação geral dos gregos. Mas isso ainda não explica a *união* apolíneo-dionisíaca. Não se comprova historicamente que no produtivo domínio da poesia popular as correntes dionisíacas

tenham se dado como “pressupostos da canção popular”. Para Nietzsche, a canção popular se apresenta como melodia *primigênia* e que, portanto, busca exprimir na poesia uma aparência onírica. “Ela é também de longe o que há de mais importante e necessário na apreciação ingênua do povo” (NIETZSCHE, 2012, § 6, p. 45). Para Nietzsche, a busca da compreensão da origem da tragédia grega significa ingressar num verdadeiro labirinto, no qual é possível ter uma visão geral se apropriando de *todos* os vestígios da tradição antiga. Ela, segundo o nosso autor, “nos diz com inteira nitidez que a *tragédia surgiu do coro trágico* e que originariamente ela era só coro e nada mais que coro” (§ 7, p. 49, grifos do autor). Contudo, a tragédia cresceu. E tal crescimento se deu ancorado numa “armação suspensa de um fingido *estado natural* e colocou nela fingidos *seres naturais*” (§ 7, p. 51). Nietzsche explica que não se trata meramente de um mundo arbitrariamente pregado pela fantasia, e sim de um mundo “dotado da mesma realidade e credibilidade que o Olimpo”.

Eis, pois, que entra em cena o sátiro. Com ele começa a tragédia, as palavras que de sua boca saem são expressões da sabedoria dionisíaca cantada em coro. O sátiro se apresenta como um ser natural e indestrutível, cheio de *mensagens* dionisíacas, capaz de afastar, ainda que momentaneamente, da vida humana os dissabores cotidianos e de permitir que se viva uma liberdade extasiada e extasiante.

O êxtase do estado dionisíaco, com sua aniquilação das usuais barreiras e limites da existência, contém, enquanto dura, um elemento letárgico no qual imerge toda vivência pessoal do passado. Assim se separa um do outro, através desse abismo do esquecimento, o mundo da realidade cotidiana e o da dionisíaca. Mas tão logo a realidade cotidiana torna a ingressar na consciência, ela é sentida como tal náusea; uma disposição ascética, negadora da vontade, é o fruto de tais estados (§ 7, p. 52-53).

A arte grega é *salva* pelo ato do coro satírico do ditirambo. Importa notar o movimento de passagem do “coro” para o “drama”, ou melhor, o movimento de junção de ambos na realização da tragédia. Antes Dioniso é apenas representado “como estando presente”. Posteriormente tenta-se “mostrar o deus como real e de apresentar em cena [*darstellen*], como visível aos olhos de cada um, a figura da visão junto com a moldura transformadora: isso começa o ‘drama’ no sentido mais estrito” (§ 8, p. 59). O coro ditirâmico assume o papel de excitar o ânimo de quem o ouve e o leva ao grau dionisíaco. Ao aparecer em cena, o herói trágico não é apenas um ser mascarado, mas alguém que nasce da visão extasiada do próprio público expectador.

Sendo, pois, Dioniso o deus sofredor, dos Mistérios, trágico por natureza, ele não só aparece através das máscaras dos heróis lutadores, como também faz experiências e padece a individuação. Nietzsche escreve que, ao aparecer, Dioniso se apresenta num efeito que se “assemelha a um indivíduo que erra, anela e sofre”; porém, o efeito de Apolo se dá quando o herói se apresenta com nitidez e precisão épicas “através daquela aparência similiforme” (§ 10, p. 67). O que Apolo deseja é “conduzir os seres singulares à tranquilidade traçando linhas fronteiriças entre eles e lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as leis mais sagradas do mundo” (§ 9, p. 65). Aqui temos não só um problema relacionado à tragédia grega, mas em relação a toda arte. A Arte não combina com leis; ela não deve estar presa a nenhuma fronteira, exceto dela mesma. Ora, se se ultrapassou as fronteiras da arte, deixou-se de haver arte. E sendo assim, não há o que comentar. Quanto ao autoconhecimento, essa é uma expressão socrática que visa racionalizar a arte. Nietzsche via em Sócrates o demônio mais cruel, dentre os inimigos da obra de arte e do espírito dionisíaco.

Já na segunda conferência, intitulada *Sócrates e a tragédia*, Nietzsche escreveu: “o socratismo despreza o instinto e, com isso, a arte. Ele nega a sabedoria justamente onde ela está em seu reinado mais próximo” (NIETZSCHE, 2010, p. 83). Embora, segundo Nietzsche, o socratismo seja mais antigo do que o próprio Sócrates, é este o “aniquilador do drama musical em um sentido mais profundo do que pôde ser aludido até agora” (p. 87). Com o socratismo a tragédia grega passou por duras reformas, ou, se quiser, entrou em decadência. Entra aí a figura de Eurípedes, o poeta do *racionalismo socrático*.

Tinha-se, na Antiguidade grega, um sentimento da afinidade entre os dois nomes, Sócrates e Eurípedes. Era muito difundida em Atenas a opinião que Sócrates ajudava Eurípedes em seu poetar: do que se pode deduzir com que acuidade auditiva se conseguia perceber o socratismo na tragédia de Eurípedes [...] Em um sentido mais profundo, os dois nomes apareciam avizinados na famosa sentença do oráculo de Delfos, a qual teve efeito tão determinante em toda a concepção de vida de Sócrates. A palavra do deus délfico, afirmando que Sócrates era o mais sábio entre os homens, continha ao mesmo tempo o juízo de que cabia a Eurípedes o segundo prêmio na disputa pela sabedoria (NIETZSCHE, 2010, p. 81).

Além de Eurípedes, o desprezo socrático pelo instintivo, segundo Nietzsche, influenciou outro gênio a uma reforma da arte: o filósofo Platão. A radicalidade de Platão chegou ao extremo de acusar os artistas, de um modo geral, a pertencerem “às extensões supérfluas do estado, junto com as amas, com as toucadoras, os barbeiros e os pasteleiros” (p. 84). Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreveu: “aqui o pensamento filosófico sobrepassa a arte e a constringe a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética” (NIETZSCHE, § 13, p. 86). Para nosso autor, trata-se da cristalização da tendência *apolínea*. Por meio de Eurípedes, uma “transposição do *dionisíaco* em afetos naturalistas”; por meio de Platão, a lembrança da natureza “a fim do herói eurípidiano, que precisa defender as suas ações por meio de razão e contra-razão”; por fim, Nietzsche lembra das máximas socráticas: “virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”. Eis, que, segundo Nietzsche, “nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia” (§ 13, p. 86-87). Aqui, parece, se faz desnecessário o comentário...

Por ora, uma pausa para distrair, se quiser, para respirar! Cabe lembrar que nosso interesse é o impulso dionisíaco na produção da obra de arte ou em expressões artísticas. Voltaremos a essa discussão mais adiante nesta tese.

Quanto à história, ela é o que há de mais próximo e capaz de nos ajudar a “desnudar sua singular estranheza” (VEYNE, 2011, p. 23). E a filosofia, o que tem com este trabalho? Segundo Heidegger (1999, p. 43) “se *NÓS* nada poderemos fazer com filosofia, acaso a filosofia também não poderá fazer alguma coisa *CONOSCO*, contanto que nos abandonemos a ela? Isso basta para elucidar o que a filosofia não é”. Seja como for, atentemos aos embaraços e imbricações. Ainda há muito o que escavar.

## CAPÍTULO 2

### PARTEIRAS E HISTÓRIA

#### 2.1 Nota Preliminar

Há um discurso sobre parteiras que beira o *lugar-comum*, apesar de algumas variações. Tal discurso começa por chamar atenção ao verbo *partejar*, o que até aí não se caracterizaria problema não fosse o traçado de continuidade histórica que se forma, sem levantar maiores suspeitas, em torno desse verbo. De acordo com Silveira e Leitão (2003, p. 280), “partejar é dar à luz, é parir. O termo é empregado, também, para designar quem serve de parteira. Neste caso, quem realiza costumeiramente o parto deve estar comprometido com o cuidado e com o atendimento das necessidades da parturiente”.

Observa-se também que os *arautos* das chamadas *parteiras tradicionais* fazem questão de lembrar “fato marcante da história do povo hebreu, ocorrida há mais de 3. 200 anos” (BRASIL, 2008, p. 14)<sup>10</sup>. Deixemos, pois, o *político* e vamos nós mesmos às Escrituras Sagradas.

Mais tarde, o rei do Egito disse às parteiras hebréias, o nome de uma sendo Sifrá e o nome da outra Puá, sim, foi ao ponto de dizer: “Quando ajudardes às mulheres hebréias a dar à luz e as virdes no assento do parto, se for filho, então o tereis de entregar à morte; mas, se for filha, então terá de viver.” No entanto, as parteiras temiam o [verdadeiro] Deus e não fizeram como o rei do Egito lhes falara, mas preservavam vivos os meninos. Com o tempo, o rei do Egito chamou as parteiras e disse-lhes: “Por que é que fizestes esta coisa, preservando vivos os meninos?” As parteiras, por sua vez, disseram a Faraó: “Porque as mulheres hebréias não são como as mulheres egípcias. Visto que estão cheias de vida, já deram à luz antes de a parteira poder chegar a elas.” De modo que Deus tratou bem as parteiras; e o povo tornava-se cada vez mais numeroso e tornava-se muito forte. E sucedeu que, por terem as parteiras temido o [verdadeiro] Deus, ele as presenteou mais tarde com famílias. (ÊXODO, 1:15-21)

---

<sup>10</sup> Discurso proferido pelo Deputado Geraldo Thadeu, na solenidade de abertura da Audiência Pública para debater a situação das parteiras tradicionais brasileiras no Congresso Nacional.

Ainda na Bíblia, encontramos outros exemplos do papel da parteira: além de ajudar no nascimento da criança, ela motiva e encoraja a parturiente: “mas, aconteceu que, enquanto estava tendo dificuldade no parto, a parteira lhe disse: ‘Não tenhas medo, pois terás também este filho’”. (GÊNESIS, 35:17). Além disso, a parteira podia dar nome ao recém-nascido: “‘Que queres dizer com isso, produzires para ti uma ruptura perineal?’ Por isso foi chamado pelo nome de Peres” (GÊNESIS, 38:29) ou: “então as vizinhas deram-lhe um nome, dizendo: ‘À Noemi nasceu um filho’. E começaram a chamá-lo pelo nome de Obede.” (RUTE, 4:17).

Outro exemplo Antigo, agora já do lado dos gregos, é ilustrado por Sócrates cujo método de interlocução, a *maiêutica*, foi inspirado no fato de sua mãe ser parteira. Segundo Störig (2008, p.124),

o que Sócrates aplicava era uma forma particular de conversa e ensinamento. A situação normal, em que o discípulo pergunta e o mestre responde, é nele invertida. É ele quem pergunta. Frequentes vezes comparava sua tarefa à arte da parteira, profissão de sua mãe, dizendo que ele mesmo não tinha que dar à luz sabedoria, mas apenas ajudar os outros a parir suas ideias.

Pois bem. Os *exemplos* são válidos, mas, neste caso, não passam de exemplos, se quiser, de ilustração.

Outro destaque que dão ao verbo partejar é sua ligação ao ato de cuidar e sua associação ao *fazer feminino*. Segundo Costa (2000, p. 41), “o ato de cuidar de outras pessoas, incluído aí os cuidados com as mulheres durante o parto está ligado ao fazer feminino desde os tempos imemoriais”. E “desde a Antiguidade, a assistência ao parto foi uma tarefa primordialmente deixada a cargo das mulheres” (SOUSA, 2007, p. 37).

O período medieval da Europa ocidental presenciou o poder temporal da Igreja Católica, em cujas bases encontram-se, segundo Costa (2000), os germes da intolerância à mulher e seus saberes. Veja, a título de exemplo, a “caça às bruxas” a partir do século XVI.

Na verdade, o incômodo causado à Igreja pelas mulheres *ditas bruxas* não aconteciam necessariamente de questões relacionadas à religião, mas porque elas detinham um conhecimento e, por isso, tornavam-se ameaçadoras. Em referência a Melo (1978), Costa (2000, p. 41) lembra que “as bruxas são fatalmente ligadas ao seu fazer: são mulheres sábias, curandeiras, parteiras, geralmente oriundas da classe camponesa e que gozavam de grande prestígio social em suas comunidades”.

Interessante notar o ponto comum entre a Igreja e o Estado no combate à parteira, sua prática, seu saber, sobretudo no período de 1563 a 1727, aproximadamente. Do lado da Igreja fomentava-se a moral cristã; do lado do Estado, a ciência. As mulheres eram autoridades em matéria de sexo, tinham controle de fertilidade, seguiam os passos que acreditavam de uma gravidez segura e, conseqüentemente, tinham o controle de um parto seguro, curavam a infertilidade feminina e a impotência masculina, faziam aborto. Desse modo, tinham vantagem sobre o clero, e isto era inadmissível. Entretanto, se a mulher fosse católica e defensora dos *bons costumes*, sem antecedentes que a prejudicassem etc., ela estava autorizada a exercer o ofício, ou seja, suas condições morais básicas a credenciavam para tal atividade. Como diz Nietzsche (1999, p. 164), “assim como o costume é produto de um tempo, uma direção do espírito, também a moral é o resultado de uma evolução geral da humanidade”. Já a ofensiva estatal via ciência deu-se por meio da medicina. Mas a questão não é tão simples assim, como veremos mais adiante.

Antes de prosseguirmos, porém, é justo chamar atenção a alguns pontos percorridos linhas atrás. O primeiro deles é quanto à preocupação ressaltada por Costa (2000) quando se refere ao ato de partejar como sendo este certo *fazer feminino* e por Sousa (2007) quando escreve que partejar é uma *tarefa primordialmente deixada a cargo das mulheres*. Talvez, seja possível, a partir daí, uma bela discussão de gênero. Mas não é o nosso interesse aqui. O segundo ponto diz respeito ao que Costa levanta ao se referir sobre *os germes da intolerância à mulher e seus saberes*, o que justificaria a chamada *caça às bruxas*. Ora, o saber sempre proporciona motivos para disputa e/de poder, e, como tal, pode levar à guerra. Portanto, se a briga da Igreja era contra a bruxa ou o bruxo, a parteira ou o parteiro é o que menos importa, o que está em jogo é que havia uma guerra contra determinado saber.

Contudo, vale dizer, este capítulo não visa uma história linear do parto nem das parteiras, mas objetiva estudar as condições de possibilidades destas últimas, a partir de leituras relacionadas ao assunto em períodos históricos, tanto na Europa quanto no Brasil. Trata-se de breves incursões aos séculos XVI e XVII, com visitas um pouco mais alongadas aos séculos XVIII e XIX até chegar aos dias de hoje. Talvez não chegue a ser uma genealogia foucaultiana, mas recortes, com temporalidades por vezes diferentes; descrições, fatos, narrativas possíveis de compreender e de criar novas narrativas, começos e recomeços sem, contudo, buscar origens. Em suma: ao trazermos fatos históricos, dados e narrativas, respeitadas as diversas temporalidades, objetivamos, grosso

modo, apenas *materialidades* ou discursividades capazes de dar suporte a nossa investigação, no caso o saber das parteiras.

## 2.2 Parteiras na França

Brenes (2005, p.26), na introdução de sua obra *Bruxas, comadres ou parteiras: a obscura história das mulheres e a ciência*, escreve: “o atendimento ao parto era um campo tradicionalmente feminino e que transformações sociais, econômicas, políticas e, sobretudo, religiosas possibilitaram a sua passagem para um saber médico-científico” – *espaço esse masculino*. Embora a autora reconheça na mesma página que “perante a ciência, teria que ser não só expressa uma nova ética, como também produzido ‘outro saber’ nos cânones da época”, a questão ainda, a meu ver, não está encerrada. Será mesmo que se trata duma passagem de um saber tradicional *feminino*<sup>11</sup> para um saber médico-científico ou são, na verdade, dois saberes distintos? Não seria mais interessante constatar a hipótese de tratar-se de saberes distintos e em apropriações do saber médico-científico em detrimento do saber *tradicional*? Se afirmativo, seria possível estabelecer fronteiras ou interligações? Como? Voltaremos a esta questão mais adiante nesta tese.

Assim como a Inglaterra, a França tratou de iniciar esses cuidados, ou seja, deu as primeiras tentativas de regulação da prática das parteiras já no século XVI (MENDONÇA, 2004, p. 16). Na verdade, de acordo com Brenes (2005, p. 42), “do século XV até fins do século XVIII, vários modelos de parteiras foram desenhados, embora esse marco, por vezes, remonte a 1268, quando diversos ofícios vão aparecendo em corporações com o aval das magistraturas da época”. A autora cita a classificação da prática profissional das parteiras feita por J. Gélis sob a qual há uma oscilação entre o “serviço pago por uma pensão” e as “independentes”. No primeiro caso a parteira exercia uma função pública e recebia uma pensão anual pelo trabalho que realizava; no segundo caso a parteira trabalhava enquanto *profissional liberal*, por assim dizer, e recebia mediante cada parto que atendesse. As parteiras de pobres, de pestes e de prisão, não é necessário dizer, atendiam no setor público. Brenes lembra ainda que em meados do século XVIII, “muitas passaram a ser convocadas pelo poder local, já na condição de juramentadas, para participar de litígios por delito de honra [...]. Pouco a pouco, elas iam adquirindo grande prestígio” (p. 42-43). Por outro lado lemos em *O nascimento da*

<sup>11</sup> Cabe esclarecer que para efeitos desta tese o adjetivo *feminino* não acompanha o verbo *saber*.

*clínica* quando Foucault (1977, p. X) escreve que a “medicina moderna fixou sua própria data de nascimento em torno dos últimos anos do século XVIII. Quando reflete sobre si própria, identifica a origem de sua positividade com um retorno, além de toda teoria, à modéstia eficaz do percebido”. Talvez seja interessante a busca de uma historicidade da prática das parteiras nesse período. E embora não seja o nosso foco fazer comparações entre o saber *tradicional* das parteiras e a ciência médica, não há como fugir de algumas relações.

Em primeiro lugar observa-se o nascimento da obstetrícia enquanto disciplina científica na França, “nos séculos XVII e XVIII, tornando-se uma especialidade da medicina” (BRASIL, 2010, p. 26). Isto afetaria lentamente o direito das parteiras de exercer o seu ofício e o seu saber tenderia a ser negado, ou, se quiser, limitado. E mais: consolidar-se-ia, aí, a *entrada* de homens no “cenário do parto”. Em outras palavras, tratar-se-ia da intensificação dos conflitos entre médicos e parteiras, visualizados ainda nos dias atuais.

Em segundo lugar, na passagem do século XVIII para o século XIX ganha espaço a técnica operatória da cesariana, embora sem avanço significativo em relação ao que defendia François Rousset no século XVI. Brenes (2005) recorre a N. M. Filippine para explicar o acontecimento.

No início daquele século, surgia certa bibliografia médica contando histórias de cesarianas bem-sucedidas. Não se tratava de milagres, mas de histórias excepcionais, cujas testemunhas eram cirurgiões, barbeiros e até veterinários no dito ato cirúrgico. O autor aponta para o fato do nascimento, no domínio científico, de “certo imaginário sobre a cesariana em vida e simultaneamente o começo de uma aspiração querendo salvar a mãe e o bebê” (BRENES, 2005, p. 73).

Mais adiante a autora acrescenta que

Filippine também atribuiu a mudanças de cesariana pós-morte para cesariana em vida à otimização feita por M. Simon, membro da Academia Real de Cirurgia e demonstrador do Colégio de Cirurgia de Paris, que, em 1743, publicou o artigo “Pesquisa sobre a operação cesariana”. Ele retomou não só de maneira histórica a evolução dessa intervenção, desde Rousset, como também construiu um quadro sobre todas as intervenções *práticas* realizadas em dois séculos, evidenciando 64 mulheres operadas com um saldo positivo de 38 sobreviventes (p. 75-76).

Contudo, essas imagens incomodam, mas dispensam comentários. Basta apenas compreender que não se trata de um momento tranquilo na vida de parteiras/parteiros e obstetras. Para se ter uma ideia, a própria corporação médica se dividia e questionava-se acerca da necessidade da obstetrícia como disciplina científica, pois na época havia uma moral que não abria mão do *fazer-se rogar*. “Como superar a interdição eclesiástica do pudor?” (BRENES, 2005, p. 77).

Foucault, em *Nascimento da clínica*, nos faz entender que não é isso que está em jogo.

Os anos anteriores e imediatamente posteriores à Revolução viram nascer dois grandes mitos, cujos temas e polaridades são opostos; mito de uma profissão médica nacionalizada, organizada à maneira do clero e investida, ao nível da saúde e do corpo, de poderes semelhantes aos que este exercia sobre as almas; mito de um desaparecimento total da doença em uma sociedade sem distúrbios e sem paixões, restituída à sua saúde de origem. A contradição manifesta dos dois temas não deve iludir: tanto uma quanto a outra destas figuras oníricas expressam como que em preto e branco o mesmo projeto da experiência médica. Os dois sonhos são isomorfos: um, narrando de maneira positiva a medicalização rigorosa, militante e dogmática da sociedade, por uma conversão quase religiosa, e a implantação de um clero da terapêutica; o outro, relatando esta mesma medicalização, mas de modo triunfante e negativo, isto é, a volatilização da doença em um meio corrigido, organizado e incessantemente vigiado, em que, finalmente, a própria medicina desapareceria com seu objeto e sua razão de ser (FOUCAULT, 1977, p. 35).

No primeiro mito havia a crença defendida por um criador de projetos do começo da Revolução Francesa de nome Sabarot de L`Avenièrre, assevera Foucault, de que os padres e os médicos seriam os *herdeiros naturais das duas missões mais visíveis da igreja*: consolar as almas e aliviar os sofrimentos [dos corpos]. Ao velar pela saúde das almas, o exército dos padres seria fortalecido pelo correspondente dos médicos que, por sua vez, se preocupariam com a saúde dos corpos. No segundo mito a grande marca seria a tarefa de uma consciência política desempenhada pelo médico, na qual se entenderia que lutar contra uma doença passaria primeiro pelo crivo de uma luta contra os desmandos dos maus governos, pois numa sociedade livre e em que as desigualdades fossem minimizadas, sem miséria etc., o médico cumpriria um papel de conselheiro, tanto ao legislador quanto ao cidadão, e assim, certamente haveria equilíbrio do coração e do corpo [físico e social].

Mero sonho. Compreende Foucault.

E, no entanto, desempenharam importante papel: ligando a medicina ao destino dos Estados, nela fizeram aparecer uma significação positiva. Em vez de continuar o que era, “a seca e triste análise de milhões de enfermidades”, a duvidosa negação do negativo, recebe a bela tarefa de instaurar na vida dos homens as figuras positivas da saúde, da virtude e da felicidade; a ela cabe escandir o trabalho com festas, exaltar as paixões calmas; vigiar as leituras e a honestidade dos espetáculos; controlar os casamentos para que não se façam apenas por interesse, ou por capricho passageiro, e sejam bem fundados na única condição durável de felicidade, que está a serviço do Estado. (FOUCAULT, 1977, p. 38).

Mais adiante Foucault acrescenta: “a medicina não deve ser mais apenas o *corpus* de técnicas da cura e do saber que elas requerem; envolverá, também, um conhecimento do *homem saudável*, isto é, ao mesmo tempo uma experiência do *homem não doente* e uma definição de *homem modelo*” (p. 39 grifos do autor).

Pois bem. Esse parece ser o contexto em que Brenes (2005) se propõe desvendar a questão (que para ela parece ser importante) de *como superar a interdição eclesiástica do pudor para descortinar a natureza do parto*. O que pretendo deixar claro é que, a partir de uma leitura foucaultiana, a questão da *interdição eclesiástica do pudor* levantada pela autora não cabe em nossa análise como ponto de partida para pensar o saber das parteiras. E mais: seria um equívoco insistir nesse caminho. Basta pensar, por exemplo, o nascimento do hospital no final do século XVIII: “não se trata do posterior encontro entre uma experiência já formada e uma ignorância a informar; trata-se de uma nova disposição dos objetos do saber [...] o hospital, onde a série dos doentes examinados é, em si mesma, escola” (FOUCAULT, 1977, p. 77).

Em outro momento Foucault afirma que antes do século XVIII, o hospital era “essencialmente uma instituição de assistência aos pobres. Instituição de assistência, como também de separação e exclusão. O pobre como pobre tem necessidade de assistência e, como doente, portador de doença e de possível contágil, é perigoso” (FOUCAULT, 2014, p. 174). Voltarei a esse ponto mais adiante nesta tese.

Em terceiro lugar, há que se levar em consideração a realização de cursos de parteiras. Brenes (2005) lembra que desde a criação da Escola de Medicina de Paris, no século XII, as próprias mulheres que detinham o ofício de parteiras buscaram adquirir conhecimentos “anatomocirúrgicos” que aprimorassem sua prática. “As demandas dessas

mulheres se viram atendidas parcialmente em 1664, quando foram, aos poucos, encaminhadas aos cirurgiões, para que eles as instruissem” (p. 45). Posteriormente, em 1699, foram incluídas como “agregadas à comunidade cirúrgica”. Nesse contexto, para exercer sua prática, a parteira passou a contar com uma carta de autorização mediante exame de comprovação da instrução recebida, pois os modelos tradicionais de formação de parteiras – auto experiência, ensinamento de mãe para filha ou de uma parteira experiente - já não eram mais vistos com bons olhos.

Brenes (2005) descreve certa evolução dos critérios de recebimento da carta profissional: já com a regulamentação de 1580, as parteiras eram submetidas a um jurado composto de médicos, cirurgiões e parteiras juramentadas; caso não comprovassem os devidos conhecimentos, eram desautorizadas de atuar. A autora destaca ainda os anos de 1674, 1726 e 1765: na primeira data, as parteiras só podiam receber a carta se fossem aprovadas num interrogatório feito por cirurgiões e membros da Faculdade de Medicina. Após a aprovação no exame, deviam apresentar-se ao procurado (*prévot*) do Rei e falar de sua vida e costumes na cidade e fazer “juramento de exercício profissional”. Além disso, era necessário que as parteiras se apresentassem ao cura da paróquia munidas da “documentação anterior e jurassem lealdade à Igreja Católica, prometendo batizar as crianças ‘nos casos de urgência’” (p. 46); nas segunda e terceira datas, a autora enfatiza os casos de suspensão e cassação de carta profissional por *negligência* às normas contidas no juramento.

### **2.3 Parteiras em Portugal**

Assim como em outros países europeus, como por exemplo, a França, em Portugal reivindicava-se, sistematicamente, desde o século XVIII, a eliminação dos cirurgiões práticos. Em seu lugar defendia-se a díade científica *medicina e cirurgia*. Nesse contexto, importa entender o lugar das parteiras no jogo, ou melhor: em que condições se encontravam as parteiras portuguesas na virada do século XVIII para o século XIX e o que possibilitou sua sobrevivência, seu valor e sua metamorfose nesse período é o que nos interessa neste momento.

Segundo Marinha Carneiro (2007), trata-se de um período da história portuguesa de crescimento progressivo dos conhecimentos anatômicos, de domínio crescente de novos instrumentos cirúrgicos, enfim, nos dizeres da autora, tais avanços, de um modo geral, possibilitaram a “ligação medicina-cirurgia ao nível da prática” de maneira a

evidenciar profissionalmente os cirurgiões portugueses simultaneamente ao despertar da obstetrícia como especialidade médica. Tem-se, pois, a chegada da *cientificação* da cirurgia em território português. Assim, o trabalho de parto também ganha novos olhares.

Esta visibilidade social e o reconhecimento de uma superioridade de tipo científico dos cirurgiões alastrou à sua relação hierárquica com as parteiras. Estas passaram a ser submetidas a um maior controlo: os cirurgiões passaram a organizar cursos de parteiras no âmbito das suas escolas, com o beneplácito oficial (CARNEIRO, 2007, p. 318).

Desse modo, é possível destacar algumas mudanças no perfil da parteira portuguesa: se antes ela era uma mulher mais idosa e, conseqüentemente, com significativa experiência no trabalho do parto, que aprendeu o ofício com o auxílio de outras parteiras e, por ser respeitada na comunidade, seus conhecimentos também ajudavam as mais jovens a aprender a arte de partejar; agora a parteira, preferencialmente, deveria ser uma mulher jovem, quase sempre solteira, com pouca ou sem experiência de maternidade, mas com disposição para realizar um curso de formação profissional e atender as ordens de um médico.

Carneiro (2007) tem consciência de que apresenta um quadro “genérico”, mas, segunda ela, de fundamental importância para se entender as diferentes e antagônicas formas em que a parteira *portuguesa* foi submetida e, para isso, a autora faz questão de lembrar o contexto. “Em 1820, uma revolução trouxe a Portugal o quadro político liberal que já se aplicava noutros países europeus, introduzindo-se o modelo constitucional como pedra de toque na forma de governo” (p. 319). O historiador Eric Hobsbawm (2009, p. 160) explica que “houve três ondas revolucionárias no mundo ocidental entre 1815 e 1848 [...]. A primeira ocorreu em 1820-4”. É sobre essa onda a que se refere Maria Carneiro. Em Portugal a onda revolucionária europeia ganhou grandes proporções e ficou conhecida como *Revolução Liberal do Porto de 1820*. Como consequência de 1820, o movimento também foi chamado de vintismo, um tipo de liberalismo radical que vigorou em Portugal durante a Constituição de 1822 a 1826. Em termos de saúde pública, o vintismo criou um órgão central administrativo conhecido como Junta da Saúde Pública, composto por cinco vogais (três médicos, um cirurgião e um boticário), responsável por todos os assuntos relacionados à saúde e assistência portuguesas e seus profissionais, com poder normatizador, fiscalizador e penalizador, inclusive. Em cada comarca passou a ter um médico com o cargo de inspetor da Junta. Também foram criadas duas escolas de

cirurgia, uma em Lisboa e outra na cidade do Porto. Além disso, a Universidade de Coimbra tornou-se um centro de referência para quem desejasse fazer “um estudo de Cirurgia completo”.

No referente às parteiras, Carneiro (2007, p. 320) explica que

as propostas passavam ainda pelas seguintes dimensões:

- criação de cursos para parteiras, a concretizar da seguinte forma: nas comarcas onde houvesse algum cirurgião instruído na arte de Obstetrícia, a Junta conceder-lhe-ia licença para abrir um curso anual de partos às mulheres que se propusessem ser parteiras;
- a obrigação das parteiras saberem ler e escrever, condição que permitiria «imprimir umas breves instruções sobre a sua arte, pelas quais serão examinadas por ordem do inspector da comarca», tendo ainda de apresentar certidão de terem praticado com parteira examinada;
- penalizações: parteira que exercitasse o seu ofício, sem certidão de exame, seria intimada pelo inspector de saúde para se abster de o fazer, sendo penalizada, caso reincidisse, por uma multa que não deveria exceder dois mil réis. Como se depreende do exposto, as propostas enunciadas pouco avançavam face aos regulamentos anteriores ao liberalismo, no que se referia à parteira, cristalizando algumas representações sobre a arte obstétrica veiculadas pela óptica dos cirurgiões. Assim, tudo indica que, para médicos e cirurgiões, a obstetrícia era o «problema», a «complicação», o «transtorno» daquilo que era tendencialmente uma segregação da natureza, um «acto natural» - o parto. Era este campo de normalidade no parto que ficava à responsabilidade da parteira, pois para as complicações haveria a acção cirúrgica.

Isso demonstra que na hierarquização das artes médicas, a Obstetrícia estava em segundo plano e, conseqüentemente, a parteira situava-se na base da pirâmide. Também fica claro que a situação do Estado português não era nada confortável, pois era *obrigado* a incentivar a formação de novas parteiras, do contrário as parturientes e suas famílias não teriam outra opção senão recorrer às *curiosas*, tendo em vista que as *examinadas* eram poucas para atender à demanda. E o discurso dos *novos* ventos liberais não estava inclinado a aceitar a permanência das parteiras *curiosas*, com sua formação nas práticas tradicionais, elas não se ajustariam aos padrões de exigência científica apregoados pelo liberalismo. Todavia, bem podemos imaginar, nem o mais ingênuo dos otimistas seria capaz de acreditar no desaparecimento da parteira curiosa, pois sua procura era bastante recorrente, por diversos fatores, inclusive econômicos e *culturais*.

Na verdade, toda essa *onda liberalizante* ocorrida em Portugal do período em questão parece esconder um rigoroso controle médico da população tal como Foucault

(2014) analisou na conferência *O nascimento da medicina social*, sobretudo no que se refere ao caso inglês. “É na Inglaterra, país em que o desenvolvimento industrial, e por conseguinte o desenvolvimento do proletariado, foi mais rápido e importante, que aparece uma nova forma de medicina social” (FOUCAULT, 2014, p. 166).

A medicina social inglesa é representada por um complexo sistema reafirmado em torno de 1870, mas que se originou com a *Lei dos pobres*, lei essencialmente controladora e ao mesmo tempo garantidora da assistência aos pobres que necessitassem de ajuda para com a sua saúde. Os fundadores da medicina social, como John Simon, completaram a legislação médica da *Lei dos pobres* com um serviço autoritário bem mais organizado.

Trata-se dos sistemas de *health service*, de *health officers* que começaram na Inglaterra em 1875 e eram, mais ou menos, mil no final do século XIX. Tinham por função: 1º) Controle da vacinação, obrigando os diferentes elementos da população a se vacinarem. 2º) Organização do registro das epidemias e doenças capazes de se tornarem epidêmicas, obrigando as pessoas à declaração de doenças perigosas. 3º) Localização de lugares insalubres e eventual destruição desses focos de insalubridade. O *health service* é o segundo elemento que prolonga a *Lei dos pobres*. Enquanto a *Lei dos pobres* comportava um serviço médico destinado ao pobre, o *health service* tem como característica não só atingir igualmente toda a população, como também ser constituído por médicos que dispensam cuidados médicos que não são individuais, mas têm por objeto a população em geral, as medidas preventivas a serem tomadas e, como na medicina urbana francesa, as coisas, os locais, o espaço social etc. (FOUCAULT, 2014, p. 167-168)

Mais adiante Foucault acrescenta que a medicina social inglesa é “uma medicina que é essencialmente um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas” (p. 169). Não entraremos aqui no mérito das manifestações populares contrárias essa lei.

## 2.4 Parteiras no Brasil

Inúmeras são as leituras que tratam o ato de partejar como “fazer feminino”, como se o saber tivesse sexo e gênero definido. Associam parteiras e curandeiras ao “papel das mulheres”. Como já foi dito, não é disso que trata esse trabalho. Em todo caso, no Brasil, curandeiras e curandeiros, parteiras e parteiros se fazem presentes desde o

período colonial, e, imagina-se, desde bem antes do país existir enquanto tal. Invariavelmente dominavam um saber outro em relação ao saber médico.

Pedro Nava (2004, p. 152) se refere a um “surto de curandeirismo no Brasil Colonial”. Segundo o autor,

a ausência de médicos e de cirurgiões habilitados determinava fatalmente sua substituição pela chuma de curiosos que encheu a crônica dos tempos da colônia e mesmo de épocas mais recentes. Eram “sangradores” ignaros, recrutados até entre os escravos que trabalhavam neste mister para buscar maior lucro dos seus senhores; eram barbeiros fazendo de cirurgiões; eram parteiras ou “comadres”, quase todas caboclas ou negras velhas que, à habilidade de “aparadeiras”, acrescentavam certa prática no tratamento das moléstias do aparelho genital feminino e que iam mesmo ao exercício médico – tratando com remédios primitivos ou com rezas, esconjuros e invocações cabalísticas. Usavam essas urdes inauguradoras da obstetrícia e da ginecologia no Brasil, como emblema, uma cruz branca na porta de suas casas e juntavam quase sempre ao aspecto aparentemente honesto de sua atividade o outro clandestino de abortadoras e de enjeitadeiras, de feiticeiras e de bruxas, de alcoviteiras e de alcofas dos amores coloniais e menos confessáveis dos velhos cariocas (NAVA, 2004, p. 152-153).

Na época, se encontravam por aqui muitas situações vivenciadas na Europa, com algumas exceções. Contudo, o processo de “medicalização do parto”, que na Europa “delinea-se por volta dos séculos XVII e XVIII; no Brasil, vai ser disseminada com a transferência da corte imperial portuguesa para a colônia, com a inauguração das Escolas de Medicina e Cirurgia na Bahia e no Rio de Janeiro, em 1808” (PEREIRA, 2011).

É conhecido também que no Brasil, conforme Mott (2005, p. 118), “nas primeiras décadas do século XIX, os partos normais e complicados eram realizados quase que exclusivamente no domicílio da parturiente”. As parturientes só recorriam às enfermarias das Santas Casas para dar à luz em casos extremos, do contrário eram acolhidas por parentes e amigas vizinhas. A “comadre”, como também era chamada a parteira, era sinônimo de afetividade, respeito e confiança; demonstração de um laço forte entre “quem assiste e quem é assistida” (p. 119). Segundo Mott (2005), nesse período havia dois tipos de parteiras: as *ocasionais* e as de *ofício*. As primeiras realizavam poucos partos ao longo da vida; as outras, embora leigas, eram experientes e competentes para resolver casos que *hoje consideramos difíceis*.

No entanto desenhava-se um quadro tendencioso, no qual a parteira era jogada numa correlação de forças destinada a perder e a ser vilipendiada. Mas, se de um lado o discurso médico, oficial, parecia tomar conta de todos os espaços, de outro lado, ao realizar seu trabalho na casa da parturiente, a parteira competia com o trabalho do médico e demonstrava na prática um saber fazer, que parecia ir na contramão da medicina.

Para tentar normatizar a situação das parteiras, os médicos criaram, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, um curso para a formação de parteiras (1832). Nestes cursos, as mulheres que quisessem ser parteiras seriam treinadas por profissionais médicos, ou seja, seriam parteiras subordinadas à autoridade dos médicos. Apesar desta iniciativa, todavia, poucas mulheres se inscreviam nestes cursos, mantendo portanto na sociedade a predominância das parteiras leigas (SOUSA, 2007, p. 57).

Observe que a predominância da parteira leiga não é fato exclusivo do Brasil, já vimos isto anteriormente. Na Europa acontecia algo bem parecido. De qualquer maneira, se diz que *a nova parteira, a parteira diplomada difere da antiga comadre*. Todavia esta diferença que se afirma haver entre as parteiras diplomadas e as “comadres” é uma questão que merece atenção. Mas em que consiste tal diferença? Seria o diploma? A permissão médica? Cuidados assépticos? Voltaremos a essa questão mais adiante nesta tese. Em todo caso, evidencia-se um aumento da concorrência no setor da parturição, como nos demais setores de atuação prática, é claro. De acordo com Mott (2005, p. 119),

as antigas comadres – assim como os demais práticos que atuavam na cidade (curandeiros, sangradores etc.) – passam a ser alvo de uma campanha de descrédito. As parteiras leigas começaram a sofrer a concorrência de um número crescente de profissionais diplomadas, sobretudo estrangeiras, formadas por escolas dos países de origem e de parteiras brasileiras e estrangeiras formadas pelos cursos de partos anexo à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, criado em 1832, bem como dos médicos, que passam a defender para si o exercício da obstetrícia.

Talvez o discurso da concorrência não existisse explicitamente, e tenha sido uma construção a posteriori, realização dos estudiosos da *arte de partejar*. É possível falar de interesses, com a predominância do discurso médico imbricado no discurso do poder público, que por sua vez não tinha condições de se sustentar sozinho. Na verdade, o poder

público buscava formas paliativas que pudessem suavizar um problema criado e recriado por diversas sociedades em tempos diferenciados, e mais: com diversas temporalidades históricas. E, com o advento da Modernidade, o problema da parturição imbuído em tais temporalidades históricas se debate em meio ao discurso cientificista, higienista e, por vezes, racista. Assim ganha força a ideia de se formar parteiras para atender a demanda, fato que todos sabiam não ser possível acontecer naquele momento.

Contudo, não podemos esquecer que, na virada do século XIX para o século XX, consolidava-se uma burguesia liberal no Rio de Janeiro e em São Paulo cujas famílias certamente buscavam as *melhores condições* de nascimento para seus filhos. Nesse contexto, a parturiente desejava ser atendida por alguém com formação, ou seja, que tivesse aprendido a profissão numa escola autorizada. Dessa maneira cria-se, por assim dizer, um *mercado do parto*. Isto se constata através de anúncios de parteiras em jornais cariocas e paulistas. Mott (2005, p. 120) afirma que no início do século XIX “os anúncios de ‘Parteiras’ tinham poucas linhas, no período seguinte aparecem alguns de página inteira e ilustrados. Com a popularização da fotografia foram incorporadas fotos nos anúncios”. A autora esclarece que na estrutura do anúncio era comum haver: nome, endereço, horário de atendimento, qualificação profissional, serviços prestados. Além disso, “falar uma ou várias línguas favorecia a comunicação com as diversas comunidades que viviam no Rio de Janeiro e em São Paulo” (p. 123). Outro dado importante trazido pela autora é a diversidade de atividades desenvolvidas pelas parteiras.

Os classificados e as matérias saídas na imprensa enfatizam seis tipos de atividades desempenhadas pelas parteiras: 1. voltadas para a saúde da mãe e do recém-nascido (gravidez, parto, puerpério, tratamento de umbigo); 2. em torno da vida sexual e reprodutiva das mulheres (contracepção, aborto, infertilidade, reconstituição da virgindade); 3. tratamento ginecológico (“doenças de senhoras”); 4. alojamento e tratamento de parturientes e doentes; 5. comerciais (aluguel de ama-de-leite); 6. de “redistribuição” de recém-nascidos, atividade nem sempre dentro da legalidade. O leque, porém, é mais amplo, conforme apontado por outras fontes (literatura médica, livros de memórias e depoimentos). Veja-se, por exemplo, o papel de perita em exames médicos-legais, conforme exercido por Mme Durocher (MOTT, 2005, p. 126).

Quanto ao local de atendimento, Mott (2005, p. 130) explica que “embora a residência da parturiente fosse por excelência onde eram feitos os partos até as primeiras décadas do século XX, as parteiras recebiam clientes em suas próprias casas, para parto,

tratamento de doenças de senhoras e cuidado de doentes em geral”. Contudo, o crescimento urbano, reitera a autora, faz com que se profissionalize o alojamento de clientes. Assim as parteiras passaram a fundar estabelecimentos exclusivos para o atendimento ao parto, conhecidos como *casas de maternidade*. Tais casas fizeram com que médicos e parteiras passassem a trabalhar juntos. Uma lei municipal de 1876 obrigava as casas de maternidade no Rio de Janeiro a serem dirigidas por médicos e ordenava que fossem nelas empregadas parteiras. O advento das casas de maternidades fez com que muitos médicos no Brasil desqualificassem mais incisivamente o trabalho das profissionais que recebiam as clientes em casa. Assim, conforme Mott (2005, p. 131) se referindo a Nádia Filippini, “receber parturientes em casa possibilitava manter partos em segredo”. Imagina-se daí frequentes *disputas, tensões, conflitos e negociações*. Também não é difícil imaginar que se trata de um jogo que perdura até os dias de hoje, respeitadas as diferenças, peculiaridades e condições atuais.

Em 2010 o Ministério da Saúde publicou o relatório “Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais: o programa trabalhando com parteiras tradicionais<sup>12</sup> e experiências exemplares” no qual trouxe um histórico do Programa de 2000 até julho de 2010. O documento traz algumas constatações, tais como:

- a) a de que a assistência ao parto e nascimento no Brasil não é homogênea e mesmo que a maioria dos partos ocorram em hospitais, há no país muitos casos de partos e nascimentos assistidos por parteiras tradicionais, sobretudo em áreas rurais, ribeirinhas, de floresta, de difícil acesso e em populações quilombolas e indígenas. Evidenciam-se os Estados das regiões Norte e Nordeste;
- b) a de que a diversidade socioeconômica, cultural e geográfica brasileira requer a adoção de medidas diferentes de atenção à saúde integral da mulher e da criança e a implementação de políticas públicas conforme as necessidades locais;
- c) a de que os índices de mortalidade materna e neonatal ainda assustam o País, evidenciando verdadeira violação aos direitos humanos (BRASIL, 2010, p. 9).

O Programa se afirma enquanto sensibilizador de gestores e profissionais de saúde

para que reconheçam as parteiras tradicionais como *parceiras* na atenção à saúde da comunidade e desenvolvam ações para valorizar,

---

<sup>12</sup> “O Ministério da saúde define como parteira tradicional aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira” (BRASIL, 2010, p. 11).

apoiar, qualificar e articular o seu trabalho ao SUS, inserindo-o entre as estratégias do Ministério da Saúde para a redução da mortalidade materna e neonatal [...] Visa *resgatar* e *valorizar* os *saberes tradicionais*, *articulando-os aos científicos*, considerando a riqueza cultural e da biodiversidade como elementos importantes para a produção de saúde, de novos conhecimentos e de tecnologias (p. 11 grifos nossos).

O relatório traz também alguns dados acerca da mortalidade materna e neonatal no Brasil. “A razão de mortalidade materna (RMM) no Brasil vem diminuindo quando são observados os dados com fator de correção: ela passa de 140 óbitos por 100.000 nascidos vivos, em 1990, para 75 óbitos por 100.000 nascidos vivos em 2007” mesmo com a queda, a situação brasileira anda longe de ser aceitável, pois em “países desenvolvidos a RMM oscila de 6 a 20 óbitos por 100.000 nascidos vivos”. Quanto à mortalidade infantil, ocorre significativa diminuição no Brasil. De 1990 a 2007, “a taxa de mortalidade infantil passou de 48,0 mortes por 1000 nascidos vivos em 1990 para 19,3 mortes por 1.000 nascidos vivos em 2007 (BRASIL, 2010, p. 13).

O documento enfatiza ainda que dentre os oitos *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio*, definidos na *Conferência do Milênio*, promovida pela *Organização das Nações Unidas* (ONU), em 2000, estão a redução da mortalidade infantil e a melhora da saúde materna. Contudo, nas regiões Norte e Nordeste, os valores médios continuam altos: em 2007 as taxas eram de 21,7 e 27,2, por 1000 NV, respectivamente. O Sul teve o menor índice, 12,9, por NV nesse mesmo ano. Já o Sudeste teve de 13,8 e o Centro-Oeste 16,9 (BRASIL, 2010, p. 13-14). “Apesar dos avanços, essas taxas são consideradas altas, se comparadas a países desenvolvidos, que apresentam média de 4 mortes por 1000 nascidos vivos” (p. 14).

Quanto às informações acerca de partos domiciliares, segundo o mesmo relatório, enquanto na região Nordeste vem diminuindo o número de partos domiciliares, tendo por base o período compreendido entre 2001 (com 33.727 casos) a 2007 (com 7.797), na região Norte houve significativo avanço nesse mesmo período: 2001 (com 4.507 casos) e em 2007 (com 6.687 casos). Nas outras regiões do País não consta nenhum caso já em 2006, conforme aponta o documento (BRASIL, 2010, p. 15).

Quadro 1 – Pequena amostra de casos de partos domiciliares e em hospitais em parte da Amazônia

Ano de registro dos dados	Região	% partos NV atendidos por parteiras tradicionais	% partos NV atendidos em hospitais
2002	Alto Juruá/AC	24,6	75,4
2002	Marechal Thaumaturgo/AC	85,8	14,2
2001	Arquipélago do Bailique/AP	Quase 100	Quase 0
2002	Melgaço/PA	100	0

Fonte: BRASIL: Ministério da Saúde- Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais, 2010.

Observe que o quadro acima traz alguns dados imprecisos, ou no mínimo estranhos, como por exemplo, *quase 100%* ou *quase 0%*. Elaboramos o quadro intencionalmente conforme constam os dados no relatório. Em todo caso, perguntas ainda devem ser feitas, embora algumas pareçam óbvias: por que o número de partos domiciliares ainda é maior do que os de partos em hospitais? Estariam esses partos relacionados com o percentual de mortes materna e neonatal?<sup>13</sup> Seria possível relacionar tais informações com o saber das parteiras?

Com base na obra de Pochmann e Amorin (2004), o relatório afirma que entre os habitantes de aproximadamente 42% dos municípios brasileiros, cerca de 21% da população brasileira, vivem em localidades com situações de exclusão social. “Por outro lado apenas cidadãos de 200 municípios (3,6% do total), o que representa 26% do total da população, residem em áreas que apresentam padrão de vida adequado” (BRASIL, 2010, p. 18).

Quanto à quantidade de médicos: na Região Norte a distribuição de médicos é de 0,57 médicos/1.000 habitantes; no Maranhão 0,49/1.000 habitantes e no Mato Grosso, 0,79 médicos por 1.000 habitantes, sendo que a média brasileira é de 1,42 médicos por 1.000 habitantes. “Vale destacar ainda, que em alguns municípios da região não existem

<sup>13</sup> Vê-se que o quadro que apresentamos acima não compreende toda a Região Norte e os dados não estão muito claros para se ter uma análise mais precisa. Contudo, nosso questionamento se dá a partir do que foi apresentado pelo Relatório do MS de 2010 não como fonte fidedigna, mas como algo que nos faz pensar tais questões e também servirá como ilustração para a discussão do capítulo seguinte.

profissionais médicos e, em vários estados, profissionais estrangeiros exercem a profissão, muitos sem respaldo legal” (BRASIL, 2010, p. 20).

Importa dizer que tais dados, embora sejam de grande relevância e nos ajudem a compreender uma parcela de problemas reais deste enorme país chamado Brasil, não asseguram sozinhos a relevância de nossa discussão, por dois motivos básicos: em primeiro lugar, porque a região na qual buscamos discutir o saber das parteiras, a região acreana do Alto Purus, fronteira com o Peru, ficou praticamente de fora do Relatório de 2010; em segundo lugar, compreendemos que por se tratar do *saber* ou de *saberes*, como quiser, é uma discussão outra. Dizendo de outro modo, tais dados podem ter diversas finalidades, inclusive ajudar a escrever uma história social das parteiras, mas a escrita de uma história do saber exige uma análise mais profunda, um rigoroso trabalho do pensamento.

## 2.5 Parteiras e história

Para finalizar o capítulo convém brevemente tecer algumas palavras sobre *parteiras* e *história* e relacionar esses dois termos com a finalidade deste trabalho. Não custa lembrar que ambos os termos fazem parte, aqui, de uma composição narrativa voltada para discutir o *saber*.

Segundo Paul Veyne (2008, p. 21) a “história é um saber decepcionante que ensina coisas que seriam tão banais como a nossa vida se não fossem diferentes”. Penso que estas palavras de Veyne são suficientes, por enquanto, para a digressão acerca do termo *história*, aqui.

Quanto ao termo *parteiras*, basta dizer que ele é uma dessas *coisas banais* de que trata a história, ou melhor, a concepção de história supracitada. Pois bem. Viu-se que este capítulo traz vários exemplos da atuação e das condições das parteiras ao longo da história. Mas será que parteira é parteira em todas as épocas? Ou melhor, será que *parteira* tem sido sempre a mesma *coisa* ao longo do tempo? Eis, pois, um problema de continuidade *versus* descontinuidades.

Paul Veyne, em *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, escreveu que o trabalho do historiador foucaultiano “é perceber essas rupturas sob as continuidades enganosas; se ele estuda a história da democracia, presumirá, como fez Jean-Pierre Vernant, que a democracia ateniense só tem o nome em comum com a democracia moderna” (VEYNE,

2011, p. 33). Nessa mesma linha, o mesmo autor em *Foucault revoluciona a história*, chama atenção:

em vez de acreditarmos que existe uma coisa chamada “os governados”, relativamente à qual “os governantes” se comportam, consideremos que podemos tratar “os governados” segundo práticas tão diferentes, consoante as épocas, que os referidos governados têm apenas o nome em comum (VEYNE, 2008, p. 317).

Mais adiante, Veyne acrescenta outra situação, a da medicina: “a medicina do século XIX não se explica a partir de Hipócrates e seguindo o fio do tempo, o qual não existe: houve modificação do caleidoscópio, e não continuação de um crescimento” (p. 339).

Pode-se, portanto, pensar as *parteiras* analogamente aos casos acima citados. Cabe esclarecer que, para os limites deste trabalho, não se ambicionou uma análise pormenorizada das continuidades/descontinuidades das parteiras ao longo das diferentes épocas históricas. Contudo, a realização deste exercício em relação às parteiras alto puruenses e seu saber, consoante os tempos históricos que aparecem durante a pesquisa, veremos mais adiante.

## CAPÍTULO 3

### PARTEIRAS NO ALTO PURUS OU DA DESCRIÇÃO DA *MATERIALIDADE/DISCURSIVIDADE*

#### 3.1. Ensaio de uma expedição...

Durante os meses de agosto a novembro de 2014<sup>14</sup> convivi diretamente com ribeirinhos do alto rio Purus, nas imediações do município de Santa Rosa do Purus-AC, fronteira com a República do Peru. Lá conversei com muitos trabalhadores: homens e mulheres, jovens e idosos. Vi de perto seu modo de vida, suas satisfações, bem como seus problemas e dificuldades. Há um dito popular, que afirma *enquanto houver vida há esperança*, bem repetido por lá. É possível encontrar significados diversos para *vida* e para *esperança*, assim como também para o *nascer*, ou para o *morrer*. Mas não é isso que está em jogo, aqui. Importa observar que num cenário adverso e com certas regularidades no ser criam-se condições de saberes diversos e, também, invisíveis. Contudo, através de mãos calejadas, novas ou velhas, é possível não ver, mas vê-se manifestar um saber capaz de ajudar a trazer ao mundo seres que trazem consigo a continuação da vida e, portanto, a manutenção, em tese, da esperança. Esta é uma primeira impressão que se tem das parteiras, índias ou não índias no Alto Purus. Basta imaginar as distâncias que se alargam a cada barranco, a subir ou descer, a cada curva do rio; comunidades distantes da cidade não apenas do ponto de vista geográfico, mas também a partir de outros fatores: econômicos, sociais, culturais além, é claro, das temporalidades históricas e de coexistências adversas.

Todavia, em que pese todos os percalços, todas as barreiras de uma região longínqua, *não é difícil encontrar no Alto Purus uma parteira disposta a ajudar a quem venha precisar*. Para elas não há distinção de cor, raça, etnia, credo religioso ou classe social: parteira que se preza não deixa mulher nenhuma sofrer sozinha; *dor de mulher*<sup>15</sup> é

---

<sup>14</sup> Na verdade o meu contato com parteiras no Alto Purus se deu bem antes do período citado, mais precisamente em 2008, quando acompanhei o quarto curso de parteiras tradicionais em Santa Rosa do Purus-AC. Daí para frente tive encontros com algumas delas de maneira aleatória e informalmente.

<sup>15</sup> É comum se ouvir entre as ribeirinhas do Alto Purus a expressão *dor de mulher*, quando se referem às dores do parto. Também se ouve com frequência a frase *pegar menino é um dom de Deus*.

*sempre dor de mulher* e, quem tem o *dom de Deus*, como muitas ribeirinhas afirmam, não pode deixar de servir em nenhum momento. Contudo, há um dado curioso: a parteira sempre responde a um chamado, em outros termos, ela só vai a casa ou ao quarto da parturiente se for chamada pela família ou pela própria mulher em estado de parto, do contrário ela não se manifesta.

Uma parteira indígena da etnia Kaxinawá relatou que tem casos em que os indígenas não aceitam uma parteira estranha à família assistir o parto. Dona Francisca Domingos<sup>16</sup> conta que assim que se casou foi morar com a família do marido.

Um dia uma mulher sofria as dores do parto. Todos da casa percebiam que o caso era grave e a única pessoa que sabia alguma coisa era eu, mas como ninguém se manifestou fiquei quieta; quando pediram minha ajuda já era tarde. Mas mesmo assim ainda consegui salvar a mãe (Francisca Domingos dos Santos em entrevista concedida ao autor na cidade de Santa Rosa do Purus-AC em 29/08/2014).

Ao que parece, há aí um código que vai para além da solidariedade ribeirinha; do respeito à parturiente e seus costumes; regras que não estão escritas em nenhum lugar, mas que se expressam através do silêncio mútuo, e da troca de olhares desconfiadamente emblemáticos. Não se trata de mera experiência empírica, mas de relações descontínuas e constituidoras de uma prática discursiva. Quando a parteira afirma que *todos da casa percebiam que o caso era grave e a única pessoa que sabia alguma coisa era eu*, ela traz consigo uma *verdade*. Tal verdade, numa concepção arqueológica foucaultiana, não está na pessoa da parteira, mas na relação *exterior* entre as diversas determinações que condicionam o pensamento do homem, no caso, da parteira. A arqueologia “pretende ser a descrição histórica que articula domínios diferentes de saber a partir de condições discursivas comuns que os possibilita serem reconhecidos como verdadeiros” (CANDIOTTO, 2013, p. 28).

Como vimos anteriormente, o objeto de investigação desta tese é o *saber* das parteiras no Alto Purus, mas, embora se busque escrever uma história para além de *movimentos de superfície*, vale a pena descrever um pouco da materialidade envolvida na questão. Antes de ir a campo tive acesso ao *Relatório do I Curso de Aperfeiçoamento de Parteiras Tradicionais (Indígenas) do Município de Santa Rosa do Purus*, documento que vou chamar a partir de agora de Relatório/Cadastro (RC2012), no qual constam

---

<sup>16</sup> Francisca Domingos dos Santos, 40 anos. Assistiu o primeiro parto na Aldeia Nova Vida, aos 19 anos. Daí para frente foram mais de trinta. Atualmente mora na cidade de Santa Rosa do Purus-AC.

cadastradas 40 parteiras tradicionais, zona rural e zona urbana. O documento foi finalizado em abril de 2012, mas conta com informações desde 2004. Vale lembrar também que das 40 parteiras que o documento acusa existir, só foi possível a análise de 38 fichas cadastrais, a serem exploradas com mais afinco no capítulo seguinte desta tese. Em 2014, a mais nova parteira registrada no documento de 2012 contava com 25 anos de idade e a mais velha 71.

Do total de 38 fichas avaliadas, 73,6% das parteiras são alfabetizadas, entenda-se: assinam o nome, leem e escrevem o básico; 18,4% delas não são alfabetizadas; 5,2% têm o primeiro grau, atual ensino fundamental; e 2,6% das parteiras têm o ensino superior. Quanto ao meio de sobrevivência, 84,2% das parteiras se declararam trabalhadoras rurais; 10,5% assalariadas da prefeitura; 2,6% autônomas; e 2,6% de aposentadas, aproximadamente.

Na ocasião de minha viagem pelo Alto Purus tive a oportunidade de conversar com 22 parteiras<sup>17</sup>, sendo 8 (oito) na zona urbana, cidade de Santa Rosa do Purus-AC, e 14 (quatorze), correspondentes ao mesmo tanto de comunidades, na zona rural do município. Dentre elas havia 1 (uma) parteira peruana, 2 (duas) indígenas e 5 (cinco) não indígenas. Dezesesseis (16) delas tinham mais de quarenta (40) anos, sendo que a idade máxima das parteiras que conversei foi de setenta (70) anos, duas (2) não sabiam dizer a idade; uma (1) tinha vinte e nove (29) anos; e três (3) tinham entre trinta e quatro (34) e trinta e nove (39) anos. Além destas mulheres, conversei também com uma senhora de mais de setenta (70) anos que me disseram ser parteira. Mas, para minha surpresa, ela negou os fatos apesar de um relato muito interessante. “Ah meu filho, não sou parteira não! Já apanhei menino, mas já faz muito tempo”. Contou uns quatro casos de partos que realizou. “Já são tudo adultos e casados”. Relatou também que uma vez foi chamada para atender uma índia e quando chegou encontrou a criança se debatendo com a mãe no mato. “Nunca pensei em ver uma coisa daquela. Cortei o umbigo e entreguei a criança

---

<sup>17</sup> Vale ressaltar que embora eu já tivesse conhecimento do Relatório/Cadastro 2012, não viajei com o intuito de confrontar os dados. Pois para isso teria que utilizar dos mesmos critérios investigativos, conversar com a mesma quantidade de parteiras e com as mesmas pessoas, o que tecnicamente seria impossível, haja vista a mudança no quadro de parteiras com falecimentos e substituições de *cargos* como foi constatado entre os indígenas. São apenas informações de dois momentos, a partir de dois olhares: um técnico oficial e o outro acadêmico. Claro, esses dados só farão sentido se levarem ao aprofundamento histórico do objeto em estudo, o que se acredita acontecer com o relacionamento-síntese do conjunto do trabalho, sobretudo a partir do próximo capítulo.

para a avó, pois a mãe não quis o filho”. Por fim encerrou a conversa indicando três conhecidas: “elas são parteiras desde muito tempo e fizeram até o curso de parteiras”<sup>18</sup>.

Talvez seja o caso interrogar o pensamento dessa senhora ao negar a sua qualidade de parteira indo na contramão do que afirmou a comunidade ao seu respeito; em que lugar ela situa o saber da parteira? O que legitima o *ser parteira*? Qual o lugar do discurso acerca do saber das parteiras no Alto Purus?

### 3.2. Algumas de nossas personagens.

Maria Helena Lima dos Santos, 61 anos.



Figura 1. Foto de Ademar Araújo, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014

Dona Helena conta que é parteira desde a época em que ainda morava no seringal Mamoriá. Lá moravam aproximadamente cinquenta famílias. Aprendeu na prática. Casou-se com treze anos e teve seu primeiro filho aos catorze. A partir daí passou a fazer partos em sua comunidade. Depois de algum tempo ganhou um *livro médico* “doado pelo Dr. Marcos da Funai”. O marido lia e a auxiliava nos partos.

Ela mora na cidade de Santa Rosa do Purus-AC desde a fundação do município, em 1992. Ela conta que realizou mais de trinta e cinco (35) partos.

---

<sup>18</sup> Como a senhora não quis ser identificada enquanto parteira, apesar da experiência contada, ela não está inserida na relação das vinte e duas parteiras citadas.

Maria da Penha Tomaz de Souza, 54 anos



**Figura 2. Foto de Ademar Araújo, Santa Rosa do Puru-AC em 28/08/2014.**

Dona Penha conta que realizou o primeiro parto no seringal Cumaru aos 32 anos. Não se lembra exatamente de quantos partos fez, mas já são “mais de trinta”. Ela mora na cidade de Santa Rosa do Purus-AC desde a fundação do município em 1992.

Francisca Peregrina de Menezes Gomes, 59 anos.



Figura 3. Foto de Ademar Araújo, Santa Rosa do Purus-AC em 28/08/2014.

Dona *Pelingrina* não lembra exatamente o número de partos que fez. Sabe, porém, que foram “mais de vinte quando morava no seringal”. Na verdade ela atendia mulheres de três seringais: Mamoriá, Refúgio e *Sombrás* (São Brás). Já na cidade ela fez apenas “três partos”. Segundo afirma, começou a “pegar menino aos 18 anos de idade, e nunca recebi nada para assistir parto”<sup>19</sup>. Mora na cidade de Santa Rosa do Purus-AC há vários anos.

<sup>19</sup> A reclamação de dona Peregrina é a mesma de todas as parteiras com quem conversei. Desde que fizeram o primeiro curso de parteira, em 2004, escutam a promessa de que “vão” receber um “auxílio parteira”. O que as deixa mais revoltadas é o fato de saberem que em 2013 o Governo do Estado do Acre, através da Lei n. 2.834, de 30 de dezembro de 2013, instituiu a “Bolsa Parteira no Estado”. Conforme o “Art. 1º Fica instituída a bolsa parteira, no valor de R\$ 250,00 (duzentos e cinquenta reais), de caráter honorífico, com o objetivo de contemplar as parteiras tradicionais do Estado, destinada inicialmente àquelas localizadas nos Municípios de Porto Walter, Marechal Thaumaturgo, Jordão e Santa Rosa do Purus”. A Lei ainda especifica pontos importantes. “Art. 2º São requisitos para o recebimento da bolsa parteira: I - ser reconhecida na comunidade como parteira; II - possuir certificado de curso ou oficina de atualização para parteiras tradicionais; e III - estar cadastrada na Secretaria de Estado de Saúde – SESACRE. Art. 3º Compete à SESACRE em parceria com os municípios: I - realizar o cadastro das parteiras tradicionais atuantes nos municípios, atualizando-o a cada quatro anos; II - acompanhar e supervisionar o trabalho das parteiras em sua área de atuação, vinculando-as com: e a) as Unidades da Estratégia Saúde da Família -

Tereza Ramires Lopes, 58 anos.



**Figura 4. Foto de Adelmar Araújo, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014.**

Dona Tereza *do seu Dão* calcula ter feito mais de 50 partos (da família toda: netos e bisnetos) e nem lembra mais quando começou. Remanescente do Seringal é moradora da cidade de Santa Rosa do Purus-AC há vários anos.

---

ESF; b) o Programa de Agentes Comunitários de Saúde - PACS; III - atender aos pedidos esterilização dos materiais de parto; e IV - promover a notificação dos partos domiciliares no Sistema de Nascidos Vivos. Art. 4º Compete aos órgãos de saúde municipal, estadual e federal ceder os materiais para o parto normal e materiais descartáveis contidos no kit para o parto domiciliar”.

Francisca Domingos dos Santos Kaxinawá, 40 anos



**Figura 5. Foto de Ademar Araújo, Santa Rosa do Purus-AC, 29/08/2014.**

Dona Francisca Domingos é indígena da etnia Kaxinawá. Começou a fazer partos na Aldeia Nova Vida. O primeiro parto que assistiu foi aos 19 anos, daí para frente foram mais de 30 partos. Há vários anos deixou a aldeia, atualmente mora na cidade de Santa Rosa do Purus-AC.

Zenóbia Veiga, 59 anos, lavradora peruana.



**Figura 6. Foto de Ademar Araújo, Santa Rosa do Purus-AC, 29/09/2014.**

Dona Zenóbia é parteira desde os 24 anos. Não sabe dizer exatamente a quantidade de partos que já assistiu, pois perdeu suas anotações na enchente do rio. Com certo exagero e sorriso nos lábios, diz: “acho que foi uns 2.000”. Ela mora em Palestina, no Peru. Mas atende chamado de toda a região mais próxima: das aldeias de cima, das aldeias de baixo e dos seringais. Segundo conta, “atendi sempre a tempo. Já atendi chamados até do hospital da cidade” (Santa Rosa do Purus). Ela sonha em “arrumar os documentos para poder morar no lado brasileiro” da fronteira.

Marlene Kulina, 39 anos e o professor indígena Cico, nosso tradutor.



**Figura 7. Foto de Normando Marques, Aldeia Novo Ipiranga, Alto Purus, 26/09/2014.**

Dona Marlene não fala português. Com a ajuda do professor Cico, afirmou: “fiz 30 partos ao todo. Antes era com minha mãe. Depois passei a fazer sozinha”. Segundo ela, também fez dois cursos de parteiras.

Juliana Kulina, 55 anos, Aldeia Santo Amaro



**Figura 8. Foto de Normando Marques, Aldeia Santo Amaro, Alto Purus, 26/09/2014.**

Dona Juliana não compreende bem o português e tem muita dificuldade para falar. Com a ajuda de um tradutor da aldeia, disse que já fez muitos partos, mas não sabe dizer a quantidade.

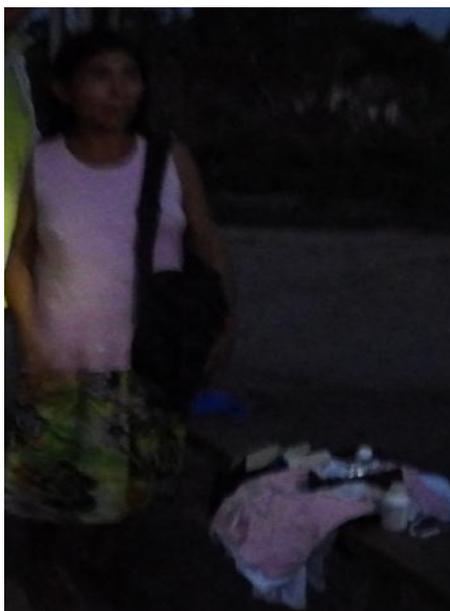
Maria Santa Lopes Kaxinawá, não sabe a idade. Aldeia Nova Aliança.



**Figura 9.** Foto de Normando Marques, Aldeia Nova Aliança, Alto Purus, 26/09/2014.

Dona Maria conta que faz partos desde “bem novinha”. Não sabe dizer quantos partos já fez, só sabe que foram muitos, mais de 50, o que foi confirmado por outros membros da comunidade ao redor. Diz que fez um curso de parteira, mas exibe um certificado de um curso sobre cooperativismo.

Maria Francisca Domingues Kaxinawá, 65 anos. Aldeia Morada Nova



**Figura 10.** Foto de Normando Marques, Aldeia Morada Nova, 27/09/2014.

Dona Maria diz que aprendeu a fazer parto com sua mãe. Também já fez dois cursos de parteiras, fez questão de nos mostrar o que sobrou do seu kit parteira<sup>20</sup>. Já fez “mais de 50 partos. Perdi duas crianças porque morreram na barriga. Demoraram a me chamar”. A fala de dona Maria foi o tempo todo atravessada por um dos filhos, estudante de pedagogia e professor da comunidade.

---

<sup>20</sup> Na 2ª edição revisada e ampliada do *Livro da parteira tradicional*, 2012, o Ministério da Saúde mudou a denominação de *Kit Parteira* para *Kit de Assistência ao Parto Domiciliar*, composto por: bolsa, tesoura curva em inox, caixa em inox, luvas descartáveis, gorro, álcool a 70%, almotolia, linha ou barbante esterilizados, balança de tração com gancho, rede tipo cegonha para balança, lanterna a dínamo e/ou pilhas, fraldas, cobertas, escova de unha e sabão em barra ou líquido, gazes, sombrinha e/ou capa de chuva, forro de plástico, avental de plástico, pinard, fita métrica, toalha de mão, bacia pequena, de preferência em inox, balão autoinflável com válvula reguladora, máscaras para o balão, bulbo ou pera de borracha, sacos plásticos transparentes, estetoscópio adulto e/ou pediátrico, tesoura para uso pessoal, lápis, caneta e borracha, caderno pequeno para anotações, livro da parteira.

Raimunda Feitosa Kaxinawá, 29 anos, Aldeia Novo Recreio



**Figura 11. Foto de Normando Marques, Aldeia Novo Recreio, 27/09/2014.**

Dona Raimunda foi recentemente nomeada parteira pelo agente de saúde indígena porque a parteira antiga foi embora para a cidade. Mas ainda não fez nenhum parto sozinha. Conta que apenas “ajudei a parteira antiga”, mas que, na hora que for preciso, ela se garante.

Elita Batista Kaxinawá, 70 anos, Aldeia Nova Fortaleza.



Figura 12. Foto de Normando Marques, Aldeia Nova Fortaleza, 27/09/2014.

Dona Elita foi a primeira parteira de sua aldeia. Aprendeu fazer parto com a mãe dela. Também fez cursos. “Cuidei das crianças com remédios caseiros”. Não tem registros da quantidade de partos, mas diz já ter pegado “mais de trezentos meninos”.

Nilda Rubim Kaxinawá, 34 anos, a parteira à direita, e à esquerda uma mãe com um bebê de apenas três dias de nascido. Aldeia Novo Lugar.



**Figura 13.** Foto de Ademar Araújo, Aldeia Novo Lugar, 27/09/2014.

Dona Nilda não se lembra de quantos partos fez, mas “já peguei muitos meninos de parentes e amigos”. Ela diz que não tem mais equipamento, apenas “uma tesoura velha e pano quente para cortar o umbigo”.

Maria Feitosa Kaxinawá, 70 anos, Aldeia Canaã



**Figura 14.** Foto de Normando Marques, Aldeia Canaã, 27/09/2014.

Dona Maria foi a primeira parteira da aldeia, mas atualmente, segundo ela relatou, o cargo é de uma parente sua que estava viajando.

Maria Elídia Pereira Kaxinawá, 57 anos, Aldeia Novo Marinho.



Figura 15. Foto de Ademar Araújo, Aldeia Novo Marinho, 27/09/2014.

Dona Maria não sabe quantos, mas já fez muitos partos, como ela mesmo diz, “por esse *país* todinho”, apontando para os arredores da aldeia e para o outro lado do rio, onde há moradores não indígenas.

Mãe e filho nascidos pelas mãos da parteira dona Maria.



**Figura 16.** Foto de Ademar Araújo, Aldeia Novo Marinho, 27/09/2014.

Margarida de Sousa Teles, 57 anos, agricultora, Seringal Cruzeiro, colônia Moacir.



**Figura 17.** Foto de Normando Marques, Seringal Cruzeiro, colônia Moacir, 27/09/2014.

Dona Margarida conta que “sozinha mesma só fiz oito partos. O primeiro foi quando tinha 22 anos no seringal Canadá”. Aprendeu com as parteiras que assistiam partos antes dela.

Maria da Conceição Rocha, 49 anos, *colonheira*, Seringal Santa Helena.



**Figura 18. Foto de Normando Marques, Seringal Santa Helena, 27/09/2014.**

Dona Maria diz que já fez 48 partos. “O primeiro parto que fiz foi quando tinha dez anos, como acompanhante, o da minha cunhada, no centro do seringal Canadá. Acompanhei até a parteira chegar. Mas quando a parteira chegou a criança já tinha nascido”. E continuou: “com o tempo as vizinhas passaram a me chamar para pegar menino, o que faço até hoje”.

Luzmila Garcia Furquilha, 57 anos, lavradora, e uma criança que ela ajudou a nascer, Seringal Sobral, colocação Porvir.



**Figura 19. Foto de Normando Marques, Seringal Sobral, colocação Porvir, 27/09/2014.**

Dona Luzmila lembra que o primeiro parto que fez foi o da irmã e que desde então nunca perdeu ninguém. Não sabe dizer quantos partos já fez. Sabe que “foram muitos”.

Maria Costa da Silva, 50 anos, Seringal Santa Helena Nova.



**Figura 20. Foto de Normando Marques, Seringal Santa Helena Nova, 28/09/2014.**

Dona Maria diz que “só fiz um parto sozinha. Mas acompanhei muitos. Aprendi de ver minha sogra fazer partos e quando tive a necessidade fiz um. Se precisar fazer faço de novo”.

\*\*\*

De uma comunidade a outra, seja indígena ou não indígena, parece não mudar muita coisa; a homogeneidade do rio, as repetições das curvas, os estirões, as varações de um lado para outro das ilhas... Tudo parece claro e ao mesmo tempo obscuro. Fogem as palavras capazes de uma descrição mais precisa. Mas ali, engana-se quem busca precisão, exatidão e se conforma com a uniformidade que vê. O diretamente visível está apenas na superfície de uma história a ser arqueologicamente escavada. Através de cada porto, pernas que descem e sobem; lá do alto, olhares que se perdem na curva do rio, na busca de viver em *equilíbrio* e em *harmonia* com a natureza. Do rio e da mata vem o seu sustento. E quando há necessidade, não medem esforços para chegar até a cidade.

As casas: poucas delas são de madeira quadrada e cobertas de telhas (predominantemente moradia de não índio); a maioria é feita de madeira roliça com tábuas de paxiúba e cobertas com palhas de coco jaci ou ouricuri. Uma divisória, geralmente, separa a parte interna (quarto) da parte externa (sala) da casa (predominantemente moradia indígena); redes são espalhadas por todos os lados; as refeições são feitas no vão da sala; poucas casas obedecem à estrutura de sala, quarto (s) e cozinha. Mas é nesse ambiente que *tudo* acontece, que as relações se estabelecem; que as comunidades se organizam e pensam seus *projetos*. Enfim, nesse ambiente as atribuições são constituídas e as regras são formadas a partir das relações entre seres e coisas que se ordenam mutuamente.

O pajé se relaciona primeiro com a natureza; depois com os objetos que faz e que retira dela; e se a partir das plantas alcança a cura, é porque de algum modo se vê como a própria natureza que determina que ele recorra a ela. E para que o pajé se aproxime do doente, na intenção de curá-lo, é preciso que a comunidade tenha convencionado e, portanto, garantido o reconhecimento de um poder/saber tido como verdade. Porém, “a verdade não está no homem, mas na relação exterior entre aquelas determinações. Seu pensamento é por elas condicionado” (CANDIOTTO, 2013, p. 33).

Nessa perspectiva, é possível dizer que a parteira, em última instância, não se relaciona diretamente com a parturiente; as relações entre mulheres se dão nas outras atividades que desempenham: plantio, colheita, coleta, pesca, entretenimentos. Sua relação é exterior, é com o parto, se quiser, com o nascimento, com a vida. Portanto, a parteira também traz consigo uma verdade que não está propriamente nela, mas nas condições que a determinam<sup>21</sup>.

Após revisitar o material de pesquisa que compõe este capítulo e de discutir sobre o assunto com alguns professores e colegas do PPGE-PUC/Goiás, algumas interrogações, aos poucos, se delinearam. Partes delas foram descartadas; outras, embora ainda necessitem ser mais bem analisadas, permaneceram. Elas têm a ver com o *ser* parteira, ou se quiser, com o *significado* da palavra parteira na região do Ato Purus.

Observa-se, nas *Conversas*, que as parteiras parecem lembrar-se de um *tempo antigo*, nem sempre datado, é verdade. Mas, logo se vê que se trata do tempo em que aprenderam a fazer partos.

---

<sup>21</sup> Apesar de haver certa *consciência* que se diz solidária, prestativa e que *faz o bem sem olhar a quem*.

As mais velhas se lembram de que, no passado, atendiam mulheres de diferentes localidades. Hoje parte delas mora na cidade e continua fazendo partos: índia, não índia; brasileira, peruana; alfabetizada, não alfabetizada; com domínio do idioma português, sem domínio do idioma português; fez curso de parteira, não fez curso de parteira; católica, protestante (todas são portadoras de uma fé que vai para além da religião). Enfim, situações de uma região periférica sul-americana. A palavra *parteira* teve sempre a mesma *identidade* naquela região?

Ora, certamente seria equivocado buscar respostas em dicionários, manuais ou coisa do gênero. Também está claro que para se alcançar uma resposta mais prudente seria necessário um estudo bem mais aprofundado. Agora, entre as falas encontramos (ver capítulo 4) elementos que nos fazem entender que, pelo menos entre as parteiras indígenas, ser parteira hoje no Alto Purus é diferente do que foi no passado: parteira no Alto Purus hoje vai para além de *aparar a criança para que ela não caia no chão?*

### **3.3. Formação sociocultural das parteiras altopuruenses**

A partir do exposto anteriormente, é possível ter alguma noção acerca da formação sociocultural das parteiras altopuruenses, de um modo geral, é claro. As imagens por si próprias já trazem grandes revelações sem, contudo, incorrerem em preconceitos do que vemos. Outros elementos também nos ajudam, tais como o jeito de falar e as origens que elas afirmam ter: ou *do seringal* ou *da aldeia*. Todavia, apesar de nos dar pistas, breves noções, isto não explica tudo.

As parteiras do Alto Purus são ribeirinhas e, quanto a isto, não há o que negar, mesmo que algumas delas hoje vivam na cidade de Santa Rosa do Purus, cidade, por sinal, ribeirinha.

Observa-se que aquela região é marcada historicamente pela questão da carência de assistência médica que, por sua vez, está relacionada às questões sanitárias.

Têm-se notícias de surtos constantes de epidemias de doenças na Amazônia desde o alvorecer do século XVII, início da conquista da região; os violentos surtos de varíola foram os mais comuns. Embora não seja necessário recuar tanto no tempo, a discussão do problema é pertinente. Arthur César Ferreira Reis, em sua obra *O seringal e o seringueiro*, ao discorrer acerca das condições sanitárias da Amazônia durante o primeiro surto da borracha afirma que elas “durante o período do assalto à floresta, no

‘rush’ da borracha, autorizaram a impressão de que não seria possível conquistá-la social e economicamente pela permanência de concentrações humanas” (REIS, 1953, p. 132).

O período histórico ao qual Reis se refere vai da segunda metade do século XIX até os primeiros doze anos do século XX, aproximadamente. Este é um período de muita efervescência nos seringais amazônicos, sobretudo os do vale do Purus. As grandes secas no sertão nordestino, aliadas ao latifúndio, que expulsava sertanejos de suas terras, e o sonho de enriquecimento rápido através do *corte da seringa*, da extração do látex, levaram milhares de trabalhadores para a Amazônia. De acordo com o economista Celso Furtado, em *Formação econômica do Brasil*, com base nos censos de 1890 e 1900, “o influxo externo teria sido na ordem de 260.000 pessoas, não contados aqueles que já haviam penetrado na região que viria a ser o Território e Estado do Acre”.

Atribuiu-se o aumento das epidemias de malária, beribéri, polinevrite palustre, dentre outras ao crescente processo de conquista da região.

Os elementos nordestinos que chegavam para os afazeres nos seringais, tangidos pela seca, não se mostravam sadios, resistentes, nem possuíam educação para defender-se pela adoção de medidas profiláticas convenientes. Depauperados, eram uma presa fácil. Sofriam, inicialmente, o choque do contacto com a natureza rude e estranha em que vinham atuar. Depois, tinham de haver-se com um sistema de trabalho novo e um regime alimentar estranho, em que entravam, como coeficiente ponderável, os enlatados, recebidos de centros produtores distantes, conservas às mais das vezes deterioradas. Os alimentos frescos, saudáveis, não constavam da dieta dos seringueiros com a constância e a quantidade necessárias. O contingente de vitaminas, constante do cardápio daqueles bravos operários da floresta, não lhes garantiam um regime de nutrição capaz de mantê-los hígidos para a dura tarefa a que se entregavam (REIS, 1953, p. 133).

Para agravar ainda mais a situação, explica Reis, a visita de médicos aos seringais era algo esporádico; nos vilarejos sedes dos municípios, em alguns casos, podia-se contar com a presença de farmacêuticos que assumiam o lugar do médico e receitavam conforme lhes autorizavam os seus poucos conhecimentos medicinais. *Gaiolas* abarrotados de doentes seguiam em direção a Manaus ou Belém; muitos enfermos não conseguiam sobreviver e morriam a caminho do hospital, e os enterros se davam ali mesmo nos barrancos dos rios.

Tanto o caboclo como o nordestino possuíam, contudo, seus usos e costumes para o tratamento de seus males. O curandeirismo a que se

havam habituado, valendo-se da “ciência” dos pagés e do que a experiência lhes ensinava, não deixou de existir nos seringais. A fauna e a flora regionais, ricas, de acesso imediato, facilitavam a preparação das “mezinhas”. Em todos os seringais, quando os seringueiros, de si mesmo não providenciavam, à luz do que sabiam, no uso de suas drogas e beberagens drásticas, entravam em função os curandeiros que desfrutavam, assim, de um prestígio particular e muito natural. Foram, é certo, os responsáveis, vêzes e vêzes, pelo aumento dos índices de mortalidade. Nem por isso, no entanto, deixaram de ser chamados, ouvidos e obedecidos nas indicações e nos tratamentos que fixaram (REIS, 1953, p. 134).

Tomemos, pois, emprestadas as palavras de Reis (1953, p. 35): “a conquista do espaço amazônico, iniciada no período da dominação lusitana, prosseguida vertiginosamente no século XIX, assegurou a ampliação territorial do Brasil com a incorporação do Acre”. Estaria Reis seguro de tais continuidades?

Contudo, o período de transição do século XIX para o XX é, por assim dizer, tanto para os antigos quanto para os novos moradores da floresta amazônica, mais do que uma simples mudança cronológica: eles presenciaram, como atores ativos, a explosão gomífera da segunda metade do século XIX e a derrocada da mesma economia a partir de 1913, o que retira o Brasil, por quase trinta anos, do cenário mundial em termos de exportação de borracha. E nesse contexto aconteceu algo mais. A anexação do Acre ao Brasil veio em meio a duas outras novidades: a construção da ferrovia Madeira-Mamoré, e que pese seus reversos, e o reconhecimento do Alto Purus. Com a ferrovia entra em cena na Amazônia a figura de Oswaldo Cruz; com a expedição de reconhecimento do Alto Purus adentra ao cenário amazônico o Engenheiro e escritor Euclides da Cunha; com Oswaldo Cruz, chega à Amazônia o discurso sanitarista; com Euclides da Cunha, vem à tona o discurso de uma preocupação social que revela o Alto Purus ao Brasil. Ambos os discursos têm como pano de fundo certo projeto civilizatório.

O Tratado de Petrópolis, assinado por Brasil e Bolívia em 17 de novembro de 1903, entre outras cláusulas, responsabilizava o governo brasileiro pela construção da ferrovia Madeira-Mamoré. Esta Ferrovia deveria ligar o porto de Santo Antônio, no rio Madeira, a Guajará Mirim, no Mamoré. O projeto brasileiro-boliviano do início da década de 1860 parecia ter sua conclusão breve<sup>1</sup>. As obras foram retomadas em 1907, mas já sob a ameaça de fracasso dadas as condições adversas da região e,

---

<sup>1</sup> Na década de 1860 a Bolívia sonhava com uma comunicação com o oceano Atlântico; o Brasil, envolvido com a guerra do Paraguai, buscava uma alternativa estratégica ao rio Paraguai, único elo com o Mato Grosso.

consequentemente, das constantes perdas de operários que trabalhavam no empreendimento.

A Madeira-Mamoré ficou conhecida como a “ferrovia do diabo” pelo espantoso número de mortes. As baixas no operariado tinham causas diversas: impaludismo, beribéri, pneumogastrite, escorpiões, assassinatos. No romance *Mad Maria*, Márcio Souza define a situação como “uma lista de horrores tão extensa que dificilmente um homem poderia levar a sério” (SOUZA, 1980, p. 11).

Numa carta escrita em 26 de julho de 1910, Oswaldo Cruz descreve ao amigo Salles Guerra os horrores que presenciou ao tempo da inauguração do primeiro trecho da ferrovia Madeira-Mamoré.

Meu caro, isto aqui é de impressionar. A cifra de impaludismo é colossal, mas isto não assusta: só cede a doses cavalares de quinina, mas cede [...] o que impressiona é o beribéri, não pela quantidade, que é relativamente pequena, mas pela qualidade. Há ataques quase primitivos de pneumogastrite, e em poucos dias manifestam-se outros sintomas de nevrite do pneumogástrico, trazendo a morte no meio da mais trágica agonia. É um espetáculo tétrico [...]. Mas de todas as moléstias, a que zomba de tudo e de todos é a pneumonia lombar que grassa com intensidade, matando 60% dos atacados que, em regra, são rapazes vigorosos e fortes (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 2002, p. 114).

Vê-se, nas duas declarações acima, um quadro chocante. Não se sabe em qual delas o enunciado do horror se mostra mais eficiente.

Quanto a Euclides da Cunha, era um estudioso da questão da fronteira entre o Brasil e os países de colonização espanhola. E uma região para ele era especial: a Amazônia. Euclides leu atentamente e com vontade de saber cronistas, ensaístas e geógrafos que se debruçaram sobre aquela região. E seus conhecimentos levaram-no para lá em 1905 quando chefiou o lado brasileiro da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus, cujo relatório posterior se tornou importante documento para a determinação da fronteira entre os dois países na Amazônia.

A entrevista que concedeu ao *Jornal do Comércio*, de Manaus, ao regresso do Purus, pode ser considerada como o pronunciamento inicial que difere integralmente dos anteriores, porque resultante, não mais da simples leitura dos “clássicos”, nem daquelas emoções negativas iniciais, mas do que observou, de olhos bem abertos, vendo, sentindo, auscultando, colhendo, no depoimento de quantos estiveram ao seu alcance, meditando. O relatório sobre o Purus, de que as Observações sobre a História da Geografia do Purus é parte, mas divulgada, também,

em separado, nas páginas da Revista Americana, de José Veríssimo, em abril de 1910, constitui, com o artigo, “Entre Seringueiros”, publicado na revista Kosmos, a reafirmação dessa sua compreensão lúcida da Amazônia, a que se seguem os outros estudos, reunidos nos livros Contrastes e Confrontos e À margem da História, ambas edições da livraria Chardron, de Lisboa (REIS, 2000, p. 54).

Enquanto subia em direção ao Alto Purus, Euclides anotava tudo que por ventura chamasse sua atenção, fosse por admiração ou espanto. Talvez a experiência que viveu em e escreveu sobre o arraial de Canudos, no sertão nordestino, tenha aprimorado o seu olhar e aguçado sua sensibilidade diante do que via na Amazônia. O Purus lhe mostrara sertanejos *desterritorializados* que insistiam bravamente para se ambientar nos seringais. Não por acaso, os que chegavam por último eram caçoados, apelidados de *brabos*, pelos já acostumados. Já nas imediações de Santa Rosa o que atraiu os trabalhadores não foi a seringueira, a *hevea*, pois lá tal árvore não há, mas sim a *Castilloa*, ou Caucho como é conhecida. Os cauchais foram ocupados por peruanos, ao contrário dos seringais que foram ocupados por brasileiros. Leandro Tocantins comenta que

os filhos do país incaico transpuseram o Ucaiale, espriaram-se pela sua margem direita, indo alcançar os manadeiros do Purus, do Juruá do Javari. Vasto hemisfério – o último baluarte dos segredos geográficos da América do Sul – começou a ser percorrido pelos caucheiros, na sua faina aleatória de extrair o leite das árvores tombadas a golpe de *machete*, enfrentando a viva oposição dos aborígenes, a quem destruíam, para defender a vida, ou escravizavam ao trabalho que os atraía àquelas tremendas solidões (TOCANTINS, 1979, p. 338).

Diante de tal cenário, Euclides da Cunha analisou o que chamou de sociedades novas e originais no Alto Purus.

Destas circunstancias resultam, exclusivamente, os attributos das duas sociedades novas e originaes que tratamos naquelles lugares. O caucheiro é por força um nomade, um pesquisador errante, estacionando nos varios pontos a que chega até que tombe o ultimo pé de caucho. Dahi o seu papel notavel no desvendar paragens desconhecidas. Todo o alto Madre de Diós e todo o" alto Ucayale foram entregues á sciencia geographica pelos audazes matteiros, de que é Fiscarrald a figura mais completa. Nestas largas peregrinações, sendo inevitavel o continuado encontro de tribus variadas, educouse-lhes a combatividade em constantes refregas contra o barbaro, que lhes deram, consequentemente, mais incisiva que a feição industrial, a feição guerreira e conquistadora. O seringueiro é por força sedentário e fixo. Enleiam-no, prendendo o para sempre ao primeiro logar em que estaciona, as proprias estradas que abriu, convergentes na sua barraca, e que elle percorrerá durante a sua vida toda. Dahi o seu papel, inegavelmente superior, no povoamento definitivo. De qualquer modo não podemos negar a ambos uma funcção notabilíssima no act ual

momento historico da America do Sul (RELATÓRIO COMISSÃO MISTA BRASILEIRO-PERUANA, 1906, p. 75). *Sic*

O que aconteceu com essas *sociedades* citadas por Euclides da Cunha depois que foram determinadas as fronteiras entre Brasil e Peru? Ora, as delimitações da fronteira oficializaram-se com o Tratado do Rio de Janeiro assinado entre a República dos Estados Unidos do Brasil e a República do Peru, em 8 de setembro de 1909. Com isso os caucheiros obrigatoriamente tiveram que abandonar as atividades nas imediações de Santa Rosa. Porém, imagina-se que muitos tenham fixado residência ali próximo ao lado brasileiro. Quanto aos brasileiros, refiro-me aos que moravam, mais abaixo, nos seringais, tiveram, também, que logo providenciarem um rearranjo em suas vidas, pois, quatro anos após o referido Tratado, a *economia da borracha* entrou em decadência.

Isolados, ribeirinhos peruanos, brasileiros e índios dos dois países tiveram que forjar uma convivência; a região é uma só, e o que muitos, talvez, possam ver a permanência da identidade entre aquelas populações é, na verdade, o que garante as diferenças. Talvez por isso mesmo a vida tenha dado certo, para ambos os lados, no Alto Purus até hoje.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial as águas do Purus voltam a ser agitados palcos de movimentação de borracha. O chamado segundo surto da borracha levou novas levadas de migrantes nordestinos, predominantemente, cearenses. Reativando-se a produção de borracha amazônica, os aliados garantiam a matéria-prima estratégica e indispensável para ganharem a guerra. Segundo Benchimol (1992, p. 117), estima-se que entre 1941 e 1945 o número de imigrantes na Amazônia aproxima-se de 150 mil pessoas, desse número, cerca de 60.000<sup>22</sup> trabalhadores foram recrutados como “soldados da borracha”, dos quais mais de trinta mil teriam morrido na selva.

Em 1947 foram expirados os contratos que garantiam a venda de borracha brasileira aos Estados Unidos (MARTINELO, 1985). A partir desse período os seringais foram aos poucos desativados e, em seu lugar, foram instaladas grandes fazendas; expulsaram-se, assim, seringueiros, outros ribeirinhos e índios; os seringueiros que

---

<sup>22</sup> De acordo com o endereço eletrônico <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias2007/05/04>. Ver também: [http://www.geocities.com.br/2a\\_guerra/borracha](http://www.geocities.com.br/2a_guerra/borracha). Acesso em 21/10/2008. Estima-se que hoje existam entre dez mil e doze mil soldados da borracha vivos, com mais de 70 anos, na Amazônia, a maioria no Acre, região que mais recebeu esses trabalhadores no período da 2ª Guerra Mundial. Os ex-seringueiros hoje recebem uma pensão vitalícia de dois salários mínimos mensalmente, pensão regulamentada pela lei n. 7.986/1989. Os “soldados da borracha” reivindicam atualmente a equiparação da pensão ao salário de um 2º Tenente das forças armadas.

insistiram em ficar<sup>23</sup> viram-se abandonados à própria sorte e passaram a viver, como podiam, de pequenas lavouras e de alguma borracha que produziam para vender aos regatões em troca de artigos como armas e munições para prática da caça, utensílios de pesca, sal, entre outros.

Apesar de todos os problemas, em 28 de abril de 1992 foi fundado o município de Santa Rosa do Purus. E este serve de *porto seguro* para os antigos habitantes do Alto Purus e, por vezes, para os que se aventuram a *escolher* morar por lá.

É neste cenário, brevemente apresentado, que vivem e convivem as parteiras às quais dedicamos esta tese. Em outras palavras, foi neste cenário que elas se constituíram como pessoa e aprenderam a fazer o que sabem. Pode-se dizer que o seu saber de parteiras veio, em parte, da necessidade e, em parte, do acompanhamento de outras parteiras, da tradição. Mas, temos motivos para acreditar que, em algum momento, direta ou indiretamente, tiveram contato com o saber da medicina moderna. Para algumas delas, as mais novas, o contato foi possível através dos cursos de parteiras, num período recente. Já para as mais velhas, independentemente se fizeram cursos ou não, embora não seja possível precisar quando e como foi esse contato, temos outros recursos que nos fazem continuar certos que de fato tiveram esse contato. Por exemplo, no romance intitulado *Memórias de um seringueiro* ambientado no Alto Purus entre o final do século XIX e o final dos anos 20 do século XX, o escritor Jersey de Brito Nunes traz a seguinte cena.

Amaro chamou a mulher e esta chamou Cida, dizendo: a Mariinha está com *dôr pra pari*, vamos pra lá e todos da barraca, inclusive Antônio, atravessaram o igarapé e foram para casa de Fidelis.

Zefinha entrou no quarto acompanhada de Cida e disse: Fidelis: põe meia lata de querosene com água no fogo, uma panela, lava bem esta bacia, que o parto não vai demorar muito. A criança já está na posição e o parto vai ser rápido. Vê onde está a tesoura nova que ela comprou, iodo e pedra hume para cortar o umbigo.

Minutos depois, os homens que se encontravam na sala se assustaram com o choro, tinha nascido (NUNES, 1996, p.171).

Observe: 1) a parteira tem controle do tempo, pois está certa da posição correta do bebê nascer; 2) ainda que rudes, ela tem técnicas de esterilização; 3) faz uso de tesoura e de remédios para o corte do umbigo. Aonde, como e com quem ela aprendeu tudo isso? Há algo mais para além de saber o ordenamento desses procedimentos?

---

<sup>23</sup> Nesse contexto milhares de trabalhadores migraram para as cidades causando inchaço nelas, sobretudo em Rio Branco, a capital. O extinto jornal acreano *Varadouro* fez importantes matérias sobre a questão.

### 3.4 Parteira altopuruense: *matrona ou sage-femme*?

No *Dictionnaire de la pensée médicale*, organizado por Lecourt e Delaporte explicam que por volta do século XV as cidades europeias já contavam com a *sage femme*, a *mulher sábia*, a parteira. Mas é só a partir do século XVIII que ela passa a se afirmar em relação à matrona, também conhecida como parteira tradicional ou comadre. A diferença entre as mulheres sábias e as matronas consiste no fato de as primeiras, minimamente, receberem uma formação baseada nos preceitos médicos e em conformidade com as autoridades urbanas. “O papel do estado foi essencial no processo de medicalização dos partos caracterizado pela afirmação da mulher sábia sobre a matrona” (*Dictionnaire*, 2003, p. 987).

A matrona vive num tempo de companheirismo, apesar das inúmeras dificuldades que a rodeiam; demonstra conhecimento na firmeza de seu toque e, conseqüentemente, conquista a confiança de todos, sobretudo das mulheres que recebem sua ajuda nas primeiras dores do parto; o êxito frequente deu-lhe reconhecimento e, assim, foi legitimada pela comunidade como a “boa mãe”. Tal confiança justifica-se por seu saber predominantemente hereditário, numa relação de “pequenos segredos” na qual ocorre a transmissão de habilidades entre as parteiras.

Geralmente a escolha das parteiras se dá entre aquelas mulheres que tiveram o maior número de filhos, pois se supõe que quem teve mais crianças deve ter mais experiência, e quem tem mais experiência transmite maior confiança. Em outros termos, matrona recebe seu título e o garante a partir de sua “própria fecundidade”. A experiente idosa já não precisa mais cuidar de seus próprios filhos; agora ela é livre para praticar a arte de partejar e atender os chamados de sua comunidade.

Ao exercer sua função a matrona o faz no “espírito de vida”; e ao socorrer as companheiras, as comadres, ela realiza um serviço baseado na caridade, na gratidão e numa “moldura de permutas simbólicas”: ao atender uma mulher da comunidade, a matrona é bem recebida na casa da parturiente, participa das refeições com a família; dão-lhes agrados de todos os tipos conforme as possibilidades do ambiente. Contudo, nem sempre a matrona é bem exaltada ou reverenciada pelo que faz. Sua condição socioeconômica e seu perfil denunciam também má reputação, ou seja, ela vive em situação de ambivalência.

Se, por um lado, o fazendeiro rico no século XVIII já tendia a dispensar os serviços da matrona para sua mulher, pois tinha condições de morar próximo ao cirurgião

parteiro, por exemplo, por outro lado, para os mais pobres o socorro continuava a vir da matrona. Porém, apesar da manifesta ambivalência da matrona, o *Dictionneire* ressalta que, na verdade, prevalece o *emblema de uma cultura*. E assim, a matrona

exprime pelo seu comportamento uma ideia de corpo que é reportado direto com outras manifestações da vida na natureza; não é raro que ela seja “médica do gado” ao mesmo tempo somente parteira; pois o corpo da mulher durante a gestação e parto não é imaginado como fundamentalmente diferente do corpo de um animal e até do vegetal. Ela é somente um componente do grande viver da natureza e reage como animal e vegetal a um complexo estímulo, onde analogia e simpatia tem seu lugar; e a invocação frequente nos textos da mulher árvore e do feto fruto e então muito mais que uma figura de retórica. Posterior este sistema de representação do corpo, as práticas mágicas são correntes. A mão intervém por imposição ou massagem; mas “a boa mãe” utiliza também as rezas e as formulas encantadas, os amuletos e bebidas. Estas práticas supõem a convivência e comitiva. As parteiras são vistas e reconhecidas pela comunidade um papel demiurgo. A criança não é considerada como um achado do nascimento, e é então a ela que revém o privilégio de completar a obra da natureza, remodelando a cabeça e o nariz conforme o modelo ideal que a sociedade lhe impõe. Mas os ritos mágicos jogam também um papel para o futuro do recém-nascido; a parteira no futuro da criança reconduz por influenciar o seu destino (*Dictionneire*, 2003, p.988).

Dessa maneira, a matrona estende o seu papel para além do nascimento da criança; é ela quem ensina, geralmente, às mães inexperientes certos porquês da “guarda”, ou seja, do *resguardo*, período de repouso para a mãe e cuidados especiais (redobrados) para com o bebê nos dias seguintes ao nascimento. Quando a mãe e sua família não conhecem um curandeiro, a matrona (quando ela própria não é também curandeira) indica um. Veja que o parto torna-se um curioso ritual; segredos e mistérios cercam o ritual das gestantes. Segredos, *pequenos segredos!* Talvez só refletidos neles mesmos, como na distância dum infinito entre dois espelhos.

Agora, deixemos, pois, a matrona e caminhemos um pouco ao lado da *sage femme*. Não é necessário ir muito longe. Porém, é preciso, ao menos, *espionar* o mundo em que as envolve. No entanto, se dermos atenção às palavras de Canguilhem (2012, p. 11), “a despeito da utilização, pela geografia e pela ecologia, do termo habitat, o homem habita uma cultura, não um planeta”, buscaremos compreender, então, a cultura da matrona e a cultura da *sage femme*. Assim, observa-se que a cultura habitada pela matrona é predominantemente de comunidades rurais, enquanto a cultura habitada pela *sage femme*, mulher sábia, é prevalecente de comunidades urbanas. Mas o que de fato

diferencia uma da outra, além da diferença campo-cidade? O que uma sabe que a outra não sabe? É possível encontrarmos muitas semelhanças entre elas, tais como: o desejo de ajudar, a solidariedade, a caridade. Entretanto, isso parece pouco quando se trata de investigar ou de comparar o saber de uma com o da outra.

Nós medimos a grande novidade com relação a nova função das mulheres sábias nas cidades; aqui já não é mais questão de ajuda, caridade; praticar os partos constitui na realidade profissão que elas abraçam para toda a vida [...]

As mudanças que intervêm progressivamente no estatuto da mulher sábia acompanhadas de novas disposições. A vontade de regular o exercício das parteiras aparece primeiro na Alemanha, principalmente nas cidades da Alemanha meridional e Vhine. A mais antiga prescrição conhecida é publicada em 1452 pelo município de Ratisbonne; seguindo ele Nuremberg, Estrasburgo no fim do século XV, Friburgo em 1510. Um pouco mais tarde, diante a metade do século XVI, as cidades flamencas, Bruges em 1551 e suíças Zurich em 1554, à sua volta para dotar de um regulamento. Em seguida em 1560, as mulheres sábias de Paris recebiam o status que definia suas condições de sua formação, sua recepção de sua prática. Os regulamentos na realidade colocam fim à grande liberdade de que desfrutavam até então as mulheres sábias urbanas se sujeitavam ao poder municipal e médico (*Dictionneire*, 2003, p. 989).

Ao habitar uma cultura urbana, a parteira depara-se com mudanças nas quais ela tem pouco controle, inclusive, distancia-se lentamente do *grande viver da natureza*, e muito do corpo que lhe era extensão ou similar ao corpo do animal e do vegetal acaba por se desprender. Tal desprendimento ocasiona, também, fortes interferências na magia que cerca o ritual do parto pondo em risco a sustentação dos *pequenos segredos*. A referência da parteira deixou de ser a mãe, ou outra pessoa mais velha, com que aprendeu arte e passou a ser a escola onde estudou e se formou como mulher sábia. “É por volta de 1630, que surge a primeira escola de parteiras, uma escola excepcional e durante muito tempo [única...] que servia de modelo na França e na Europa: o ofício das parteiras do *Hôtel-Dieu de Paris*” (*Dictionneire*, 2003, p. 990). Quem saía do hospital universitário levava em mãos as melhores credenciais.

Não convém alongar, aqui, mas os cursos de parteiras na Europa do período em questão desempenharam importante papel na vida de quem desejava exercer o ofício. A partir do final da década de 1750 os ensinamentos da senhora Du Coudray, uma parteira formada pelo Hôtel-Dieu, chegam a várias cidades francesas. Já não se aceitava mais perder as vidas dos recém-nascidos nem das mães, sobretudo das mais jovens. Boa parte

das cidades foi equipada com pelo menos uma parteira formada para exercer o ofício, e por este recebia uma pensão do poder público. Ao selecionar, com o aval da comunidade, suas estudantes de parteiras, a senhora Du Coudray escolhia principalmente aquelas mulheres mais humildes e que não tinham nenhuma instrução ou qualificação profissional. Interessante notar que entre as alunas selecionadas havia antigas matronas. De acordo com o *Dictionneire* (2003), a partir da década de 1770 mulheres jovens, meninas ou mulheres de artesãos, cirurgiões e boticários ingressaram nos cursos e começaram a mudar a imagem tradicional da parteira. O método de Du Coudray ajudou a transformar as condições de formação das parteiras na França.

Ela desenvolveu um manequim de demonstração, constituído de uma bacia torácica feminina, e de “bonecas” que lhe permitia de “falar aos olhos” e de exercitar a mão dos alunos: uma pedagogia adaptada, fundada sobre a repetição e os conselhos cautelosos. Esta formação de dois ou três meses dirigia-se a um público de 50 a 100 pessoas em média (*Dictionneire*, 2003, p. 990)

Tais *conselhos cautelosos* estão permeados pelo saber médico, por uma preparação clínica, mas também mental, cujo discurso prima por certa *decência* moral. Enfim, a experiência do Hôtel-Dieu impulsionara a criação de escolas de formação para mulheres sábias, como o hospital da maternidade de Port-Royal, símbolo de renovação e de formação prática.

Iniciamos este item com a pergunta: "parteira altopuruense: matrona ou *sage-femme*?" Por mais absurda que pareça a tentativa de tal comparação, e não vamos entrar nesse mérito ou demérito, é possível responder que não se trata nem de uma coisa nem de outra, mas que as parteiras em questão têm elementos de ambas as *categorias* mencionadas. Por um lado, a cultura habitada pela parteira altopuruense lembra ou se aproxima da cultura habitada pela matrona em aspectos que transcendem fronteiras geográficas ou períodos cronológicos, tais como: comunidades rurais, pessoas com baixa ou nenhuma instrução escolar, rituais mágicos, solidariedade, sentimento de dever de ajudar o próximo com a crença de que fazer o bem ao outro é dar a Deus etc. Por outro lado, ela lembra a *sage-femme* quando se relaciona com o meio urbano, ou quando através do meio urbano a parteira entra em contato com técnicas da medicina, no caso, medicina moderna. Contudo, as semelhanças entre umas e outras não dizem muita coisa para efeito desta análise. Mesmo na Europa, conforme vimos anteriormente, o

predomínio da *sage-femme* sobre a matrona não foi absoluto. Agora o que nos chama mais atenção é certa coexistência de características da matrona e da *sage-femme* presentes na parteira altopuruense. Isto nos dá a ideia de certa repetição da diferença nas personagens ribeirinhas.

## CAPÍTULO 4

### O SABER DAS PARTEIRAS NO ALTO PURUS

Segundo o *Relatório do I Curso de Aperfeiçoamento de Parteiras Tradicionais (Indígenas) do Município de Santa Rosa do Purus*<sup>24</sup>, o primeiro curso de aperfeiçoamento de parteiras contou com um total de 23 mulheres cursistas, sendo 12 da etnia Kaxinawá e 11 da etnia Kulina. De acordo com o documento, enquanto se apresentavam as mulheres, em sua maioria, diziam que “era a primeira vez que vinham participar de um curso de parteiras e que esperavam aprender alguma coisa para repassarem para suas comunidades o que ouvirem e virem durante o curso”. No entanto, conforme consta no documento, a organização do evento fez questão de esclarecer que o curso não era para “formar parteiras, mas para aperfeiçoar e melhorar o trabalho que elas já fazem e requer atenção e esforço para que as mesmas entendam os conteúdos trabalhados, pois, algumas delas não falam e nem entendem o português, especialmente, as da etnia Kulina” (RC2012).

O referido curso teve início na manhã do dia 23 de fevereiro e encerrou-se ao final do dia 27 do mesmo mês do ano de 2004. E, ao longo do curso, foram trabalhados os seguintes assuntos: “perfil da parteira; perfil da gestante; perfil do parto; perfil do pós-parto; e perfil do puerpério<sup>25</sup>”. A principal referência teórica e apoio didático que utilizaram foi o *Livro da Parteira*; como metodologia de trabalho: exposição dialogada, trabalho em grupo, desenhos; “em cartolina, todos fizeram sua própria identificação, desenhando flores, animais ou objetos, pelos quais passaram a ser identificados” (CR2012).

---

<sup>24</sup> Conforme foi dito no capítulo anterior, esse documento é chamado nesta tese de Relatório/Cadastro (RC2012).

<sup>25</sup> O RC2012 não traz maiores informações acerca dos desdobramentos desses conteúdos. Também não traz nada a respeito da concepção conceitual dos temas trabalhados.

Livro da Parteira, orgulhosamente apresentado pela parteira dona *Peligrina*.



Figura 21. Foto de Adelmar Araújo, Santa Rosa do Purus-Ac, 28/08/2014.

Antes de continuar, cabe discutir um pouco a respeito do chamado Livro da parteira.

O *Livro da parteira*, foto acima, foi publicado pelo Ministério da Saúde em 2000, sob a responsabilidade técnica da Organização Não Governamental (ONG) Grupo Curumim e foi dividido em onze capítulos, conforme segue.

Divisão do Livro da parteira, 2000.

Capítulo 1 – O corpo da mulher
Capítulo 2 – Pré-natal
Capítulo 3 – Exames que a parteira pode e deve fazer
Capítulo 4 – Trabalho de parto e posições
Capítulo 5 – Cuidados com o recém-nascido
Capítulo 6 – O material para um parto limpo
Capítulo 7 – Experiência de um parto em domicílio
Capítulo 8 – Problemas na gravidez
Capítulo 9 – Como encaminhar em caso de problemas
Capítulo 10 – Amamentação
Capítulo 11 – Plantas medicinais

Fonte: Brasil, 2000.

O *Livro da parteira tradicional*, 2ª edição, 2012, do Ministério da Saúde traz mudanças importantes, tanto de forma quanto de conteúdo, em relação ao *Livro da parteira* ilustrado acima. O livro propõe “reconhecer e valorizar o trabalho das parteiras tradicionais com sua sabedoria capaz de perceber o caráter familiar e íntimo do nascimento, nas diferentes regiões brasileiras” (p. 9). Ao longo dos seus dezoito capítulos, o livro trabalha o que se segue.

Divisão Livro da parteira tradicional, 2012.

Capítulo 1- Mulher, Corpo e Diversidade.
Capítulo 2- Sexualidade, Reprodução Mulher e o Corpo.
Capítulo 3 – Planejamento Reprodutivo, Planejamento Familiar.
Capítulo 4 – Desenvolvimento da Gravidez
Capítulo 5 – Acompanhamento da Gravidez – direitos da mulher.
Capítulo 6 - Exames que a Parteira Pode e Deve Fazer
Capítulo 7 - Complicações da Gravidez e Abortamento
Capítulo 8 - Parto e Posições do Parto
Capítulo 9 - O Ambiente e o Material para um Parto em Casa
Capítulo 10 - Experiência de um parto em casa
Capítulo 11 - Acompanhamento do Pós-Parto, Resguardo ou Puerpério – direitos da mulher.
Capítulo 12 - Complicações do Parto e do Pós-Parto
Capítulo 13 - Avaliando o Bebê
Capítulo 14 – Amamentação
Capítulo 15 - Acompanhando o Bebê
Capítulo 16 - Problemas com o Bebê
Capítulo 17 - Transporte do Bebê
Capítulo 18 - Transporte do Bebê

Fonte: Brasil, 2012.

Contudo, quero chamar atenção ao décimo capítulo intitulado *Experiência de um parto em casa*, cuja lição parece básica.

Você chega na casa da mulher com seu material de atendimento e conversa com ela, procurando saber:

1. A mulher fez pré-natal?
2. Quanto tempo de gestação? É prematuro ou está no tempo certo?
3. A bolsa já rompeu? Se rompeu, o líquido é claro ou escuro?
4. A mulher tem pressão normal ou alterada?

### 5. A mulher tem diabetes?

Estas questões ajudam você a avaliar e se preparar para algum problema que possa ocorrer com o bebê e com a mulher no trabalho de parto, parto e nascimento.

Em seguida, você arruma todo o material que vai usar.

Então, você lava as mãos com água, sabão e escova de unha e depois coloca as luvas. Sempre de luvas, você examina a mulher.

Você espera para ver a cabeça do bebê ou a bolsa (é importante deixar a bolsa inteira até que a cabeça do bebê apareça).

Assim que o bebê nascer, você deve avaliar como ele e sua mãe estão: se ele nasceu bem, está respirando, chorando, corado, mexendo pernas e braços e correu tudo bem no parto. Você deve secar a cabeça e o corpo do bebê com panos limpos, secos e aquecidos e colocá-lo sobre sua mãe, próximo ao peito, em contato pele a pele, coberto com um pano.

Esse contato pele a pele é muito importante, pois ele mantém o bebê aquecido, promove a amamentação e fortalece o vínculo entre mãe e bebê. É importante manter o bebê e a mãe em contato pele a pele pelo menos durante a primeira hora de vida! O cordão umbilical deve ser amarrado e cortado depois que parar de bater! Você corta o cordão com o barbante e a tesoura, limpos e esterilizados.

Você deve amarrar o cordão com dois pedaços de barbante. O primeiro amarre numa distância de 2 dedos da barriga do bebê; e o segundo, numa distância de 2 dedos do primeiro barbante. Depois disso, antes de cortar o cordão, você deve passar o álcool a 70% em toda a extensão do cordão e depois cortar entre os dois barbantes com a tesoura curva (BRASIL, 2012, p. 99-103).

Esta lição também está presente no livro anterior (cap.7)<sup>26</sup>. Mas qual a sua efetiva contribuição para com o saber das parteiras alto puruenses?

Cabe esclarecer que não se trata aqui de comparar um livro com o outro, pois apesar das mudanças ocorridas, de forma e conteúdo, a pesquisa demonstra que não houve mudança na disposição do saber que eles trazem. Ou seja, esses livros trazem um saber que não se furta à documentação escrita, o que infelizmente nem todo mundo tem domínio ainda. Se quiser, resultam de um *projeto* de medicalização do parto; em suma: poderíamos dizer ainda, por exemplo, que o que aconteceu em São Paulo, vem acontecendo nas regiões periféricas do país com mais de um século de atraso.

Mas, ainda assim, importa dizer que não é isso que está em jogo. Ora, os referidos livros, conforme demonstra a pesquisa, na concepção das parteiras, não alteraram significativamente o seu saber, que, por sinal, possuem um saber predominantemente oral (dizer que se trata de um saber oral não basta, mas serve ao

---

<sup>26</sup> Livros como esses são recorrentes na história. Por exemplo, o próprio Grupo Curumim através do Ministério da Saúde lançou em 1997 a primeira edição do livro *Trabalhando com parteiras tradicionais*; a segunda edição desse livro foi em 2000, e por aí vai. Porém se enveredarmos por esse caminho perderemos o foco da discussão desta tese, que não consiste em avaliar tais materiais. Isto daria um bom trabalho, mas para outro momento.

menos para diferenciar do escrito. Em todo caso, trata-se de um saber de outra ordem). Os relatos contidos no RC2012 e as falas das parteiras com quem *conversei* durante a *pesquisa de campo* sinalizam a discussão.

Cabe questionar o que de fato os cursos<sup>27</sup> de parteiras no Alto Purus trouxeram em termos de contribuições ao saber efetivo das parteiras da região no período de 2004-2012. Talvez seja possível afirmar que a interferência de tais cursos tenha se dado mais no sentido de lavar as parteiras mais velhas a pensar em diminuir ou simplesmente em parar com sua prática sem que isso altere o seu saber. Já as parteiras mais novas encontram-se, por assim dizer, num momento que, por falta de definição melhor, podemos chamar de transição. Mas que transição? Ora, se não podemos ainda apontar o rumo, o mais prudente seria dizer que as jovens parteiras frequentadoras dos cursos de aperfeiçoamento de parteiras no Alto Purus encontram-se num momento indefinido, em que o efeito de forças exteriores as leva à inibição de sua prática recente.

Voltemos, pois, ao relatório. Várias cursistas “relataram terem aprendido a fazer parto, acompanhando um familiar (mãe, tia, irmã, avó, etc.). A maioria delas tem mais de cinco anos de experiências nesse trabalho e já ‘pegaram’ várias crianças”. Em termos percentuais, aproximadamente, 31,5% das parteiras disseram ter aprendido o ofício acompanhando um familiar; 26,3% delas disseram ter aprendido através de capacitação; 5,2% afirmaram ter aprendido acompanhando uma parteira antiga; e, 36,8% relataram ter aprendido a fazer parto sozinhas (RC2012)<sup>28</sup>.

Segundo o mesmo documento, as parteiras apresentaram como as maiores dificuldades enfrentadas por elas: “falta de material para realizarem o parto; não dispõem de transporte (barco) para encaminharem a gestante, quando necessitam; ausência de meios de comunicação (nem todas as aldeias possuem rádio amador)” (RC2012), hoje se estende para o telefone fixo ou celular. Embora essas sejam as maiores dificuldades que

---

<sup>27</sup> Tais cursos de parteiras trazem consigo um discurso que não aparece nas imediações de superfície. Trata-se de um discurso que antecipa ao outro uma *verdade*, cuja alternativa proposta primeira é o silêncio. Um dispositivo de ataque: *assepsia*. Esse conjunto de medidas que se supõe evitar a introdução de agentes patogênicos tanto no organismo da criança quanto da mãe já demonstra que há, aí, perigo de infecção, contaminação, se quiser, diferença. Na melhor das hipóteses, haverá sempre alguma desconfiança em relação ao saber do outro, no caso, a parteira.

<sup>28</sup> Vale dizer: não há razão alguma para desconfiar dos dados contidos no RC2012, mas, a disposição em que eles aparecem merece questionamento, pois não se trata de um conjunto de informações documentadas num mesmo período. Como já foi dito antes, o relatório foi fechado em 2012, mas as informações são desde 2004, ou seja, ao longo dos anos foram acrescentadas, mediante novos cadastros de parteiras. Do jeito que o documento é apresentado passa a impressão que as quarenta parteiras tiveram o seu cadastro junto à Secretaria Municipal de Saúde de Santa Rosa do Purus-AC tudo em fevereiro de 2004, quando na verdade o próprio relatório é bem claro quanto ao número de participantes do primeiro curso de aperfeiçoamento de parteiras tradicionais: “23 mulheres”.

as parteiras disseram enfrentar, não é difícil imaginar outro tanto de problemas vividos por elas (como também por todos os ribeirinhos, uns mais outros menos, é claro) da região do Alto Purus. Alguns deles são elencados pelo próprio documento: pouca ou nenhuma instrução escolar, falta de instalação sanitária e água encanada, dentre outros. Na cidade esses problemas são minimizados, mas aí o trabalho das parteiras também é menor, por razões óbvias.

Quanto à minha pesquisa de campo, que denominei *Conversas com parteiras no Alto Purus*, é possível dizer que os dados não destoam muito do RC2012<sup>29</sup>. Por exemplo: das 22 parteiras com que conversei, entre zona urbana e rural<sup>30</sup>, aproximadamente 40, 9% delas afirmaram ter feito pelo menos um curso de parteira. Desse percentual, 22,7% das parteiras residem na zona urbana (as demais moram na zona rural) do município de Santa Rosa do Purus-AC e uma mora em Palestina-Peru; cinco delas se declararam não índias. Na zona rural a maioria delas é indígena.

Outro ponto de destaque é que não se observa maiores diferenças entre as falas das indígenas e não indígenas ou das parteiras que moram na zona urbana ou na zona rural bem como das que fizeram e das que não fizeram cursos de aperfeiçoamento de parteira tradicional em termos de demonstração de conhecimento quando o assunto é partejar. Do mesmo modo, as respostas se parecem quando elas são perguntadas sobre como a parteira aprendeu a *fazer parto*. Veja: aproximadamente 36,3% das parteiras disseram ter aprendido fazer parto com a mãe; 22,7% com outras parteiras; 18,1% disseram ter aprendido sozinhas; 4,5% com a avó; 4,5% com a tia; e 13,6% *não souberam responder*. Em relação às que não souberam responder, importa dizer que, na verdade, houve mais um problema de comunicação do que de falta de respostas, pois as parteiras desse grupo não sabiam falar o português e o pesquisador não sabia falar a língua delas; ficamos na dependência de tradutores que, em alguns casos, não manifestaram maior interesse no assunto. Além do mais, tem outra questão: observa-se, principalmente entre os Kulinas, que a comunidade não gosta de deixar as mulheres responderem perguntas de não índios, de estranhos. Daí usa-se o *pretexto* de que se trata de uma mulher que desconhece o idioma português; mas também entre os Kaxinawás, em grau menor, a coisa se repete. Talvez se trate, na verdade, de certa proteção de sua *cultura*.

---

<sup>29</sup> Das parteiras cadastradas no RC2012, todas as 40 ou as 38 analisadas, fizeram pelos menos um curso de parteira, conforme constam os cadastros. Talvez seja o caso de o cadastro das parteiras passar por uma atualização.

<sup>30</sup> Ver capítulo anterior.

Assim, as lideranças ficam sempre atentas ao que se lhe pergunta e ao que se responde. Não se pode responder tudo. Há sempre algo a ser filtrado. Além do mais, conversar com um indígena em sua aldeia é sempre realizar uma conversa coletiva. Isto, inicialmente, chega a assustar o estranho desavisado. Dessa maneira, as conversas com as parteiras indígenas foram predominantemente atravessadas por terceiros, geralmente lideranças ou autoridades da aldeia.

Os indígenas do Alto Purus estão, atualmente, cada vez mais *desconfiados* do chamado *homem branco*, do não-índio. Isto acontece em todas as instâncias da vida social, desde a simples vizinhança até as instâncias político-partidárias. Não é difícil encontrar entre os Kaxinawás do Alto Purus jovens que decidem pelo estudo; que se tornam professores e continuam a estudar: terminam o ensino médio, fazem um curso de licenciatura e vão à pós-graduação *lato-sensu* e projetam o futuro. Futuro esse, longe dos *vícios* do passado e que ainda perduram no presente; longe do *monopólio* e da *manipulação* do não índio.

Um jovem professor, estudante do curso de pedagogia, assim se expressou: “já vieram atrás de mim, querem que eu me candidate a vereador. Não vou fazer isso porque já tem um parente com essa intenção, não vou atrapalhá-lo. Estou me preparando para o futuro. Quero algo melhor, não para mim, mas para a comunidade”. E acrescentou:

meu sonho é ver meu povo saber se defender e brigar pelo o que é seu. Agora não é mais como antigamente que vinha um de fora e conversava apenas com o cacique e já ganhava o apoio do que queria. Agora ou reúne com todo mundo ou não tem conversa. O vereador que mora na cidade, pode mandar lá na casa dele. Aqui na aldeia ele não manda mais. Quem manda aqui é quem mora aqui (J.AMN, 27/09/2014).

A fala do jovem professor indígena parece ser a que expressa o pensamento de boa parte dos jovens das aldeias altopuruenses.

Um exemplo de desconfiança indígena em relação aos estranhos, não-índios é ilustrado pela ação do agente de saúde indígena de uma aldeia Kaxinawá. Enquanto eu conversava com a nova parteira da aldeia, o agente interrompia, pedia esclarecimento sobre aquela conversa e sobre o meu “real interesse”, de modo que a fala da parteira foi constantemente atravessada pela fala dele. Insisti, inutilmente, que a mulher falasse e me contasse de suas experiências. Ela ainda chegou a dizer dos remédios tradicionais que presenciou a parteira antiga passar para as parturientes. “Tudo remédio do mato mesmo”.

Pedi que me mostrassem a planta e a resposta foi: “só tem lá longe. Aqui perto não tem, mas nas comunidades aí para cima o pessoal pode mostrar”. Pedi que me falassem ao menos o nome da planta mais usada e obtive a resposta: “não tem tradução em português”. Conversa vai conversa vem e o agente de saúde indígena resolveu dizer o nome da planta em sua língua: *anu maspu*. Anu quer dizer paca; *maspu*, folhas reunidas, juntas. Toma-se o remédio e o menino logo sai da barriga da mãe tal qual a paca que rapidamente salta do buraco, da toca (Aldeia Novo Recreio, 27/09/2014).

Mas nem todas as conversas se deram com base na desconfiança, pelo menos o tempo todo. Talvez certa dose de improviso tenha provocado outro tanto de espontaneidade, e vice-versa. Importa buscar análises capazes de romper fronteiras, cruzar espaços, esboçar trilhas, abrir outros caminhos. Descortinar “horizontes que significam a possibilidade de novas formas de problematização e de visibilidade do funcionamento da máquina social” (RESENDE, 2011, p. 7).

Nas conversas com as parteiras do Alto Purus, foi constatado que aquelas mulheres gostam de falar, de contar suas experiências mais significativas, e embora não digam o que *são*, dizem como se tornaram, apesar dos já referidos entraves. E mais: quando cada uma delas fala, de modo simples, de sua vida simples e conta os seus *feitos*, não se trata de histórias *individualizadas*, apenas; tem a ver com uma prática. Mas, também, não se pode dizer que tal prática seja universal<sup>31</sup> e nem tampouco linear; trata-se de espaços de saberes localizados, de subjetividades que compõem uma construção histórica e legitimam um discurso.

Com Michel Foucault, na *Conferência 1*, aprendemos que importa mostrar “como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (FOUCAULT, 2005, p. 8).

As palavras de uma parteira indígena ilustram bem a discussão.

Não tinha ninguém para fazer o parto quando fui chamada para pegar a criança. O costume era deixar a criança cair, mas morria muita criança.

---

<sup>31</sup> Já vimos anteriormente que a prática de partejar é tão antiga quanto a humanidade, mas isso não significa que as construções históricas sejam as mesmas nos diferentes lugares; para cada época e para cada povo, um espaço de saber, mesmo coexistindo diferentes temporalidades históricas. “Também podem ser encontradas conexões entre uma e outra época. Não obstante, nada autoriza supor que as camadas de uma época sejam ‘progresso’ ou ‘aperfeiçoamento’ das anteriores. A partir de elementos reais, de práticas discursivas e não discursivas, são compostas figuras ou estratos que a arqueologia pode chegar em sua pluralidade multifacetada” (DÍAZ, 2012, p. 7).

[hoje] se passou a pegar a criança. Já está quase como os brancos. Os indígenas agora fazem uso de parteiras. Mas, nos lugares onde não há parteira, ainda deixam as crianças caírem no chão. Depois é só cortar o umbigo (Dona Francisca Domingos dos Santos, Santa Rosa do Purus-AC, 29/08/2014).

Ora, importa, como sugere Foucault, buscar “levar o mais longe possível a análise das formações históricas ou sociais, até desnudar sua singular estranheza” (VEYNE, 2011, p.23). Talvez a maior estranheza entre as parteiras altopuruenses esteja localizada exatamente naquilo que elas respondem com mais *naturalidade*. Para as três principais perguntas: a) *como a senhora aprendeu a fazer partos?*; b) *o que é mais difícil no parto?*; c) *como a senhora encara o parto?* foram seguidas respostas como as que veremos abaixo.

“Talento de Deus. Encaro o parto como algo natural O primeiro parto foi o da minha cunhada. Na hora lembrei-me do tempo em que via minha mãe fazer partos”. A parteira afirma já ter feito três cursos de parteiras, mas “não aprendi muita coisa. Vi muita teoria, mas os estudos foram muito leves. Eles é que aprenderam comigo”. Para ela o mais difícil é quando o “parto é seco. A mulher bota muito sangue, aí dou chá de plantas do mato”. Outra preocupação dela é com os casos de “pressão alta. Também é preocupante no início da gravidez. Têm casos em que as mulheres estão muito anêmicas, de quatro meses, aí mando irem ao hospital tomar remédio” (Dona Zenóbia Veiga, 59 anos, lavradora peruana. Santa Rosa do Purus-AC, 29/09/2014).

Observe que a parteira embora negue a institucionalização [através dos cursos de parteira] do saber partejar, que para ela é *algo natural*, ela não nega a formalização e as normas do saber médico quando reconhece a importância do hospital diante de suas limitações. Outro caso evidente de negação da institucionalização do saber partejar: “não quero mais saber de pegar criança desde que mandaram eu fazer o curso de parteiras” (Dona Francisca Domingos dos Santos, Kaxinawá, 40 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 29/08/2014).

Uma parteira indígena assim se expressou: “parto como algo natural”. O que ela entende por “misterioso só a diversidade das crianças, peso e tamanho. Sou de uma família de parteiras, desde a avó que fazia parto tanto das indígenas na aldeia quanto das brancas nos seringais vizinhos da aldeia. Faço parto com tranquilidade e sem medo”. Para ela “o mais difícil é quando a mulher está no primeiro parto”. Também reclama da falta de material. “Na aldeia fervia tesoura para cortar o umbigo; usava corda de algodão feita

por nós mesmos. O remédio era remédio da mata; fazia banho” (Dona Marlene Kaxinawá, 44 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 29/08/2014).

Outra parteira, também indígena, afirma ter aprendido a fazer parto com a mãe. Para ela, o mais difícil é quando “a criança demora a nascer. Faço *esfreguição* (massagem) com alho e uso rapé”. Ela afirma também se preocupar quando o bebê está “torto na barriga. Tenho medo de perder a mulher. Difícil também quando nasce com a mão. Se nasce e não chora, a gente chupa no nariz”. Com simplicidade ela diz que corta o umbigo da criança “com tacanha lascada” (Dona Marlene Kulina, 39 anos. Aldeia Novo Ipiranga, 26/09/2014).

As falas vão aos poucos se repetindo.

“Aprendi com minha mãe”. Também fez um curso de parteira pela Funasa. Embora afirme que “faço parto porque gosto de ajudar”, fez questão de dizer e repetir várias vezes que não recebe salário, o que lhe foi prometido.

Quando fez o curso ela ganhou um kit parteira, o qual já não tem mais. Além da falta de material, o que ela considera mais difícil no parto é “quando o menino demora a nascer”. Mas “nunca perdi uma criança”. O único remédio que usa é “remédio do mato mesmo”. Pediu que me mostrassem, mas disseram que “só tem lá muito longe” (Dona Maria Santa Lopes Kaxinawá, não sabe a idade. Aldeia Nova Aliança, 26/09/2014).

Outra parteira indígena relata que o primeiro parto que fez foi “o da minha cunhada, eu era bem nova. Já tinha visto minha mãe pegar muito menino. Aí estava só minha cunhada e eu. Ela passou mal e eu peguei o menino. Medi dois dedos e cortei o umbigo”. Para ela o mais difícil é quando “custa (demora) muito a sair o menino. Aí não tem o que fazer, é só Deus mesmo. Também faço cozimento com várias folhas para mulher não sentir dores; faço *esfreguição* na barriga”. Ela conta que o parto mais difícil “foi o de gêmeos, a menina hoje é minha nora. Nunca perdi uma criança” (Dona Elita Batista Kaxinawá, 70 anos, Aldeia Nova Fortaleza, 27/09/2014).

“Aprendi com a minha mãe (inclusive a ajeitar a criança na barriga)”. E continuou. “O mais difícil no seringal é a hemorragia. Mas eu dava remédio da mata. Também chá de pimenta malagueta para a criança se alertar e não passar da hora”. Outra opção apresentada por ela é utilizar a “folha de capeba morna com azeite doce”.

A parteira conta que fez um parto em que a “menina nasceu de pés e com as pernas cruzadas”. Brincou dizendo que a menina “já nasceu boçal”. Diz também que nunca recebeu nada para assistir parto. Mas afirma nunca se negar a atender ninguém. Se for preciso acompanha a mulher até o hospital. Qualquer hora que for chamada numa

casa ela vai, não só em caso de parto, mas também em caso de *benzeção*. Ela conta que fez um curso de parteira em Santa Rosa do Purus.

Ajudou a melhorar. Mas já sabia quase tudo. Aprendi a fazer o exame na mulher e a consultar o livro da parteira. Quando uma parteira é chamada a uma casa no seringal, no caminho da casa da mulher que estava sofrendo, se rezasse a oração de uma só vez não havia problema nenhum. Mas se rezasse e errasse uma vez, a mulher sofria. E se errasse duas vezes, a criança morria. Já se errasse três vezes, podia esperar que a mulher não escapava. Rezava-se em silêncio oração aprendida no tempo dos avós (Dona Francisca Peregrina de Menezes Gomes, lavradora, 59 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014).

Ela faz questão de repetir o santo de sua devoção: “Nossa Senhora do Bom Parto”. E conclui: “não tinha médico. O médico era Deus”.

Contudo, eis que o que parece *contínuo* aos poucos se quebra, conforme ilustra a narrativa de outra parteira. O mais difícil “é quando a criança vem de pés. Aí a gente tem que empurrar e virar a criança de cabeça para baixo”. Disse ainda:

Não tenho nenhuma devoção, sou crente. Nós não rezamos igual às parteiras católicas, que cada uma tem seu santo para lhe apoiar. Crente não reza e nem faz promessas. Ele ora e faz votos. Não quero mais fazer partos. Se precisar posso até ajudar, mas não quero fazer mais parto sozinha, pois já me bateu o nervosismo.

Já me neguei a atender nas casas aqui dentro da cidade. Não é porque não ganha nada, mas é porque já tenho medo das complicações. Inclusive os médicos vivem falando pra gente não fazer atendimento nas casas das mulheres. Eles dizem que deixam acompanhar. Minha família também não quer que eu faça mais parto (Dona Maria Helena Lima dos Santos, 61 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014).

A quebra se dá em três momentos importantes: em primeiro lugar em relação à religiosidade e sua prática no ato de partejar. O que antes era predomínio de uma espécie de catolicismo, agora o protestantismo marca ponto também decisivo no imaginário da parteira que se diz “crente”; em segundo lugar, quando a parteira admite que já lhe bateu o nervosismo; e, em terceiro lugar, tem a intervenção familiar: *minha família não quer que eu faça mais parto*. No entanto, há aí um discurso tácito que exige uma análise mais profunda. Importa analisar *o que dizem, como dizem e por que dizem* (MACHADO, 1988). Ora, a intervenção familiar quando diz não querer mais que a parteira faça partos converge com as regras da ciência médica, com as normas do hospital que fazem com

que a parteira internalize todo um discurso *legal* ou tido como verdade, a ponto de admitir “medo das complicações” e dos riscos.

Embora pareça insignificante, a questão da religiosidade configura-se, pois, num aspecto fundamental na prática das parteiras estudadas.

Em todo caso, continuemos com as falas das parteiras.

“Aprendi com a minha mãe. Primeiro ajudava a mãe e depois quando perdi o medo passei a fazer parto sozinha. Aprendi sozinha a arrumar o menino quando ele estava torto”. Para ela o mais difícil “era nas situações em que eu não podia contar com recursos mínimos”. Contou que recentemente (janeiro de 2014) teve de fazer um parto dentro do barco em que viajava de Santa Rosa a Sena Madureira.

“Não tinha nada, só as mãos, uma tesoura e Deus. Nunca me peguei tanto com Deus. O menino não chorou. Chupei o nariz do menino e ele chorou”. Contudo, dona Penha afirma que nunca houve maiores complicações nos partos que realizou. Muito católica, dona Penha sempre faz suas orações e se pega com Nossa Senhora.

Essa parteira também afirma já ter feito um curso de parteiras, e embora a recomendação dos médicos seja a de não acompanhar a parturiente fora do hospital, ela diz que “sempre que for chamada” estará lá na casa da mulher que precisar. Também acompanha a mulher que está sofrendo até o hospital. Segundo ela mesma gosta de dizer “na cidade ainda é bom”, mas na zona rural a coisa complica. “Tem colegas que deixaram de fazer partos na zona rural por falta de recursos”. E concluiu: “outra coisa bastante difícil é quando a mulher está sem força” (Dona Maria da Penha Tomaz de Souza, 54 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014).

Outra senhora parteira afirmou: “aprendi com as parteiras que assistiam partos antes de mim. Nunca fiz curso. Conheço uma mulher que nunca fez curso, mas é profissional”. Para ela, “o mais difícil é quando a mulher é *esmorecida*. Aí tem que dar caldo apimentado”. Mas do que ela mais tem medo é “quando o menino está demorando a nascer”. Nesse caso, o jeito é “fazer ideia [remédio] para a mulher *desocupar* logo. Faço cozimento de pinhão com alfavaca. Se a criança estiver de mau jeito dou um solavanco no quadril e faço massagem na barriga. Já cheguei a ajeitar menino em mim mesmo” (Dona Margarida de Sousa Teles, 57 anos, agricultora, Seringal Cruzeiro, colônia Moacir, 27/09/2014).

Talvez as frases mais significativas ditas por dona Margarida tenham sido: *aprendi com as parteiras que assistiam partos antes de mim. Nunca fiz curso. Conheço*

*uma mulher que nunca fez curso, mas é profissional.* Estas frases convergem com outras cuja tendência é negar a institucionalização do saber partejar.

Assim, importa dedicarmos atenção às questões que impulsionam esta tese: qual o saber das parteiras? Ou melhor: o que sabem as parteiras do Alto Purus? Que condições possibilitam esse saber? Ora, pelo que vimos até aqui, tentar responder a tais perguntas não implica em buscar *grandiosidades*. Mas, sim, buscar sensibilizar o olhar para as pequenas coisas ou experiências que pareçam *mesquinhas* a um observador desavisado. Segundo Foucault (2005, p. 16), “o historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinha em mesquinha, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram”.

Foi possível observar que no pensamento da parteira altopuruense há uma forte relação entre a natureza e o saber que ela (parteira) detém. Dentro do *natural* há algo inexplicável, sobretudo pela falta de condições de trabalho e mesmo assim acontecer a sua realização, no caso, o ato de partejar. No entanto, esse natural é movido por uma força maior, por Deus. Assim, se não há mais nada a fazer, se não há mais ninguém (médico ou outro profissional habilitado para isso) para tomar conta da situação, ou seja, cuidar devidamente da parturiente, só resta à parteira encarar o problema e agir *naturalmente*: *se pegar com Deus e fazer o parto*; tanto é assim que é comum se ouvir frases do tipo: *não tinha médico. O médico era Deus* ou então: *nunca me peguei tanto com Deus*.

Imersas no conflito, mas sem poder vê-lo puramente desta forma, as parteiras seguem na luta em defesa da vida e da continuidade da espécie humana. E, tal como na tradição filosófica ocidental, acreditam haver *harmonia* entre o *conhecimento* e as *coisas* a conhecer, mediados por Deus. Já o pesquisador necessita de uma visão outra para compreender os fatos. Nietzsche, na contramão da tradição, vê diferenças entre o conhecimento e o mundo a ser conhecido, do mesmo modo que vê diferença entre conhecimento e natureza humana. Foucault (2005, p.17) explica que

o conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contra-natural.

Desse modo, importa não uma história do que as parteiras altopuruenses fazem, pensam ou falam, mas sim uma história do que sabem, ou melhor, de como esse saber é

possível no tempo presente. Nessa perspectiva, cabe desnaturalizar o seu saber, bem como o seu fazer empírico e, a partir daí, construir *conhecimentos* a esse respeito. Daí a necessidade de se investigar como foi possível a formação de “domínios de saber a partir de práticas sociais” (p. 7) no Alto Purus que emergem as parteiras locais. Esses domínios de saber estão imbricados aos domínios de poder, também locais.

Voltemos, pois, a uma questão do capítulo anterior, mais precisamente à nota 14. Vejamos dois enunciados, ambos proferidos pela mesma pessoa: a) “ah meu filho, não sou parteira não!” e b) “elas são parteiras desde muito tempo e fizeram até o curso de parteiras”. No primeiro trata-se de um ato de discurso da vida cotidiana, com certa significação, mas solto e sem maiores requisitos que o respaldem. No segundo trata-se de um discurso que, embora não seja técnico, surge de regras estabelecidas, comprovadamente por um dispositivo advindo da técnica - o certificado de conclusão do curso de parteiras - e a legitimação da senhora enquanto membro da comunidade.

Assim cabe ao arqueólogo buscar “aquilo que lhes permitiu emergir, como se relacionaram com outras coisas e objetos, como se justapuseram entre elas, como conseguiram imprimir sua diferença a partir de um espaço de exterioridade” (DÍAZ, 2012, p. 23). Ao se referir diretamente à história do saber proposta por Michel Foucault, Esther Díaz escreveu que tal história

somente pode ser feita a partir do que foi contemporâneo e, certamente, não em termos de influências recíprocas, mas em termos de condições comuns de possibilidade.

A produção da verdade é descoberta nas práticas. Os objetos são produtos das práticas. Portanto, não há coisas, não há objetos; melhor dito, existem coisas ou objetos que as práticas produzem. Não porque, ao modo de um idealismo externo, se acreditasse que o pensamento ou a percepção constroem a realidade, porque o dado (seja lá o que for) é dito, é visto e, em certa medida, é produzido através das práticas. Estas, além disso, transformam e instauram a realidade. Não existiam bruxas – ou, pelo menos, não massivamente – antes que se começasse a reunir práticas discursivas e não discursivas sobre a bruxaria (p. 12-13).

Tais lições nos ajudam a pensar a história do saber das parteiras no Alto Purus. Conforme vimos até aqui, embora existam parteiras naquela região há bastante tempo, é recente a movimentação em torno da prática de partejar: foram feitos levantamentos, identificações, cadastros e até promoveram cursos de parteiras, conforme se vê em documentos. Além disso, as comunidades da região passaram a despertar interesses diversos no assunto, inclusive em participações financeiras, como é o caso já citado da

*bolsa parteira*<sup>32</sup>. Consta-se, pois, uma rica materialidade diante do historiador. Contudo, *não cabe ao historiador historiar apenas o que acontece*, conforme nota de aula do professor José Ternes (2012). *Sua tarefa é outra*. Em outros termos, não interessa aqui descrever, pura e simplesmente, os acontecimentos os quais já foram mencionados. Eles, embora importantes, não são suficientes quando se trabalha a história na perspectiva arqueológica.

Não existem objetos naturais. Existem substratos naturais que as práticas sociais convertem em objetos. As práticas produzem objetividades do mesmo modo que a pereira produz peras. Não há peras sem pereiras, não há coisas (como sinônimos de objetos) sem práticas (discursivas e não discursivas) que as produzam. Estudar somente as coisas, sem levar em consideração as práticas que as produzem, seria estudar o que emerge do *iceberg*, como se o emergente fosse algo isolado da volumosa massa total. Fazer arqueologia é tentar descobrir sob as águas as práticas que sustentam o objetivado. Por exemplo, a loucura somente existe como objeto *em e por* uma prática. Por sua vez, existem moléculas nervosas dispostas de determinada maneira, ou condutas que diferem da conduta da maioria das pessoas. Essas moléculas ou essas condutas são *matéria* para algo que os discursos e as práticas podem moldar como “loucura” (DÍAZ, p. 2012, p. 13).

Contudo, é prudente observar a *estrutura do visível*, por assim dizer, dos seres que *transportam* o objeto de estudo desta tese, *o saber*: as mulheres, ou melhor, as parteiras *detentoras* desse saber não estão num tempo remoto, mas sim no tempo presente, o que dificulta a realização do presente estudo. O desafio do arqueólogo, portanto, consiste em descrever sem ficar preso à continuidade dos fatos, tendo em vista que não se trata de um presente previamente delineado. Também não é desnecessário repetir que a materialidade da pesquisa realizada não são as parteiras, mas sim o seu saber. Mas que saber é esse? O que há de novidade que justifique esta investigação?

Tais perguntas instigam estudo minucioso. Em todo caso, é possível afirmar que a novidade não está nas ferramentas utilizadas pelas parteiras altopuruenses, até porque tais ferramentas não existem; seus precários kits-parteiras, quando há, estão longe de significar qualquer inovação<sup>33</sup>. Entretanto, o que as parteiras dizem não pode, de maneira

<sup>32</sup> Todavia um discurso pessimista está em curso: entre as parteiras há quem já negue a sua prática, sobretudo pela falta de um reconhecimento que lhes foi prometido e não cumprido. Além, é claro, das *imposições* médicas.

<sup>33</sup> José Ternes (2012), em suas notas de aula, ao comentar sobre a novidade da medicina no século XIX segundo Foucault e Artières, escreveu: “a novidade não está, porém, no instrumento: o bisturi, para o médico; a caneta, para o filósofo. Muito tempo antes de Bichat já se realizavam dissecações. E a história da

alguma, ser descartado, não porque elas, individualmente, representem *pontos fixos* a partir dos quais se busque uma *ordem natural*, mas porque sua fala nos instiga a procurar algo mais, para citar mais uma vez o professor Ternes, “o *plus*, que as histórias dos historiadores (tradicionais) não podem ver”. Talvez uma primeira novidade esteja no olhar do observador ao perceber que as parteiras altopuruenses não exigem para si nada de *novidade* e nenhum poder em sua prática de partejar, coisa que o médico obstetra ou qualquer outro profissional autorizado não dispensaria; elas não se veem *autoras*; seu trabalho faz parte da vida, apenas<sup>34</sup>. E, não é difícil constatar que, embora possa ser objeto da, o que as parteiras fazem não é, ciência. Trata-se de um saber como tantos outros saberes; talvez aqui não caibam adjetivos como *tradicional*, *empírico*, *popular*. Talvez possamos chama-lo *saber-trabalho*<sup>35</sup>, pois não há separação do saber com o ato de partejar, em outros termos, não há uma teoria do saber partejar, é possível escrever *histórias* do saber-trabalho partejar.

Tal saber sendo parte, manifestação, movimento ou extensão da própria vida consiste, na verdade, numa articulação da própria prática capaz de *mostrar o que é*. Mas não a prática pela prática. Assim, nada nos impede de pensar o saber das parteiras como uma *obra de arte* tal como pensou Nietzsche, sobretudo em *O nascimento da tragédia*. Rosa Dias (2011, p. 86) salienta que “vida e arte são tratadas em *O nascimento da tragédia*, principalmente na perspectiva da tragédia grega e a partir do que Nietzsche chama de ‘impulsos artísticos da natureza’ – apolíneo e dionisíaco”. Mais adiante a autora acrescenta que

ter visto o dionisíaco ao lado do apolíneo na arte grega possibilita a Nietzsche formular uma hipótese metafísica, isto é, não apenas a arte como a atividade humana que se encarna em obras, mas apresenta-la como algo que se encontra na esfera da natureza.

A oposição apolíneo dionisíaco, considerada no plano metafísico, se dá a partir da noção de vontade ou querer, entendida no sentido que a ela deu Schopenhauer – “força que eternamente quer, deseja e aspira”. A vontade, ou o ato primordial, tal como Nietzsche a identifica, é um ser que traz em si uma guerra sem limites. Vivendo em constante contradição consigo mesmo, em incessante dor, esse ser não pode

---

caneta, tem, talvez, a idade da escrita. Há algo mais decisivo na expressão *abram alguns cadáveres*, de essencial importância em *Naissance de la clinique*” (grifos do autor).

<sup>34</sup> É possível também dizer que não há segredo por parte das parteiras. Se em algum momento somos levados a pensar que elas escondem algo, como é o caso de às vezes não quererem mostrar alguma planta que usam, por exemplo, faz parte do jogo: nem tudo pode ser dito ou visto em qualquer lugar e a qualquer hora por qualquer um. O ato de partejar faz parte da vida e da morte; há algo mais misterioso e simples, ao mesmo tempo, que a vida e a morte?

<sup>35</sup> Trabalho aqui no sentido de realização de uma atividade: saber-fazer, saber criar, sem aquela conotação do trabalho, *labor*, trabalho penoso.

permanecer por muito tempo indeterminado. Uma força vinda dele mesmo obrigando-o a fragmentar-se em seres finitos, a fixar-se em imagens e a produzir o mundo das formas individuais ou fenomênica (p. 88).

Contudo, para dar sequência a análise, priorizei o impulso artístico dionisíaco. Em *A visão dionisíaca do mundo* Nietzsche explica que o homem no estado dionisíaco joga com a vontade. Com impulsos de *embriaguez*, a *natureza* revela nele *o que ele é*.

Ora, se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez. Este estado deixa-se conceber somente alegoricamente, se não se o experimentou por si próprio: é alguma coisa de semelhante a quando se sonha e se vislumbra o sonho como sonho. Assim, o servidor de Dioniso precisa estar embriagado e ao mesmo tempo ficar à espreita atrás de si, como observador. O caráter artístico dionisíaco não se mostra na alternância de lucidez e embriaguez, e sim em sua conjugação (NIETZSCHE, 2010, § 1º, p. 9-10).

Ora, o impulso dionisíaco subverte a ordem estabelecida; a vida como obra de arte significa a possibilidade de novos espaços, sobretudo para fazer com que *alguém se torne o que é*; liberta o *espírito*; faz com que a vida seja apenas a vida. Além do mais, em Nietzsche “o dionisíaco constitui a força que rompe com toda fundamentação moral e se instaura como uma derradeira força de afirmação” (CASADO, 2010, p. 66). Mas essa força de afirmação não deve ser vista como identidade, e sim como vontade criadora; se tem algo para ser afirmado é a própria vida.

Olhar para o saber-trabalho das parteiras altopuruenses como obra de arte dionisíaca significa buscar o *plus* que o historiador tradicional não vê; há possibilidades de relações e de rupturas alavancadas pelas práticas sociais invisíveis ao olhar de superfície, comum. Com o impulso dionisíaco sempre haverá espaço para o enfrentamento das adversidades da vida e, também para o riso. Na confluência da arqueologia com a genealogia foucaultianas, o saber da parteira altopuruense enfrenta a ordem de uma moral anacrônica, ou no mínimo curiosa.

As mulheres escolhem as parteiras e pedem os médicos para chamar as parteiras ao hospital. Elas têm vergonha de ir ao hospital para mostrar as partes. Ah... isso é besteira, digo pra elas. Não tiveram vergonha de deitar com um homem, se abrir e se mostrar pra ele e ficar grávida, vão ter vergonha do médico? [riso] (Maria Helena Lima dos Santos, 61 anos, Santa Rosa do Purus-AC, 28/08/2014).

Aqui também há um ponto de encontro entre o historiador que *escreve a história com um sorriso nos lábios* e o espírito dionisíaco. Esse ponto é a ironia. Segundo Durval Muniz de Albuquerque Junior

a história irônica afirma o grotesco da existência, a convivência, superposição e perpetuação dos contrastes, o barroquismo de nossas vidas e de nosso passado. A história é plebeia, humana e carnavalizada. Como dizia Nietzsche, a história é um saber de baixa extração, ela nasceu da curiosidade, da bisbilhotice da plebe. A convivência dos contrários, a mistura dos opostos, a mestiçagem dos puros, a normalização dos sedentários, a desterritorialização dos limites e fronteiras, é o que agrada ao historiador. A história vista como sátira não está atravessada por nenhuma lógica, a astúcia da razão não comparece com sua mão salvadora a guiar o processo histórico para um final salvador. O riso é o anti-sistema, é o derrisório, é a ausência de lógica, é o deslocamento dos sentidos. O mundo aparece aí como problemático, como falta de conveniência entre conceitos e empirias, narrativas e realidades (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2008, p. 100).

Compreender o saber das parteiras altopuruenses como impulso artístico dionisíaco implica voltar o olhar para a *convivência dos contrários*, a *desterritorialização dos limites e fronteiras*, bem como enxergar o *mundo como problemático*, e simples ao mesmo tempo, arrisco-me a dizer. Assim se está claro que o saber das parteiras, embora possa ser objeto da ciência, ele próprio não é ciência, fica claro também a necessidade de se desprender da *astúcia da razão* e de seus domínios absolutos *lógicos* como únicos explicadores do *processo histórico*. Os saberes se deslocam e se modificam. Para tanto necessitam de espaços outros. Mas esses espaços só podem ser vistos por quem entende que a nossa compreensão acerca do que é conhecer mudou. Daí a importância do riso na história. Nas Palavras de Durval Albuquerque Junior (2008, p. 103) “o riso é afirmação da liberdade, é por isso que ele inquieta aqueles que adoram as gaiolas das certezas, mesmo flexíveis; ele é desapego, coragem de afrontar a vida sem garantias de verdades absolutas”. A única certeza de que a parteira tem, em muitas situações, conforme vimos anteriormente, é que alguém está a sua espera e que não resta alternativa a não ser fazer o parto. Ela precisa ter o espírito livre para *ousar saber*, e, portanto ousar fazer. E, se como num recurso a um tribunal superior, não se aceitar o saber-trabalho das parteiras como

propriamente arte, em última instância ele está no limite entre a tragédia e qualquer coisa que permita o espírito dionisíaco.

#### **4.1. Como descrever o saber das parteiras altopuruenses?**

A parteira altopuruense foi forjada entre os ribeirinhos daquela região cuja história ainda encontra-se em construção. E, de certa forma, desconhecida. Mas, desconhecida não por falta de informações e de registros; também não se pode dizer que esse desconhecimento seja por excesso de registros e informações. O que se observa é que invariavelmente as explicações são enquadradas em períodos históricos dialetizados supostamente autoexplicativos, mesmo que se justifique isso pela atribuição de vozes aos, que vindos de baixo são, historicamente, silenciados.

É verdade, já vimos anteriormente, que a história do Acre está intimamente relacionada aos dois grandes surtos da economia da borracha; que sua população é constituída por índios, nordestinos e, em menor proporção, estrangeiros. Também não há como negar que a sociedade acreana em si deve muito ao fenômeno da borracha; por causa da borracha o Acre passou a existir e, conseqüentemente, travaram-se batalhas que o levaram à anexação territorial ao Brasil. Inventaram-se grandes heróis, construíram-se discursos e contra discursos. Pintaram-se a Bolívia de todas as cores e até trouxeram-na para o aconchego, apesar das manifestações de “olhos tortos” quando Evo Morales, em 2006, afirmou ter sido o Acre “trocado por um cavalo”.

Em que pese os traços pitorescos, a Bolívia frequentemente esteve ligada à história acreana, sobretudo, nos espaços margeados pelo rio Acre. A parte do atual Estado do Acre banhada pelo rio Purus também esteve em evidência: de lá veio a maior produção de borracha; o rio é caudaloso e de praias fartas; ou então nas páginas policiais, crimes bárbaros foram cometidos por lá; tragédias, com barcos alagados; grilagem de terra causa violência e correrias no Purus. Notícias como estas rechearam as páginas do jornal Varadouro. Mas fenômenos dignos de nota, como a chamada “Revolução Acreana” às margens do rio Acre, não ecoam do Purus. Parece até que, fora os capítulos eufóricos da economia da borracha, a única grande obra no Purus foi a viagem de reconhecimento do Alto Purus, liderada por Euclides da Cunha, na Comissão mista brasileiro-peruana, a mais de cem anos.

Não se trata aqui de buscar grandiosidades, mas de demonstrar que em meio a tantos acontecimentos louváveis, de pompas ou de vergonhas, de memórias engrandecidas e

fabricadas há esquecimentos, propositadamente ou não. O esquecimento pelo qual tem passado o Purus, ou melhor, o Alto Purus, não é pelo fato de se ter gastado menos tinta e papel com suas histórias do que com as do rio Acre; até porque os *agitos* do vale do Acre não evitaram esquecimentos diversos, assim como acontece com todas as grandes turbulências ao longo da história, onde quer que seja. Em todo caso, a pouca atenção que o Alto Purus tem recebido em sua história recente não deixa de se relacionar com o retraimento de sua economia, que nem é sustentável e nem de subsistência. Além disso, o poder público se ausenta quando deixa de investir em quesitos básicos como na geração de empregos, na saúde e na educação. Assim, o ribeirinho usa as armas que pode, e, dentre elas, o riso, como bem disse o cineasta, escritor e teatrólogo amazonense Márcio Souza em entrevista ao jornal Varadouro (1977, p. 3): “[...] esse riso, que você vê nas barrancas do rio – se você perguntar a um caboclo como é que ele está, ele ri para você, não vai chorar. Nunca vi nenhum caboclo chorar e essa é a forma de resistir, pelo menos no momento: é rir.”

Por outro lado, o acesso à tecnologia – de forma precária – como aparelhos de telefone fixo e móvel, computadores ligados à internet, *tablets* etc. tem dado a falsa impressão de que o Alto Purus está inserido no mundo globalizado. Discursos inflamados em períodos eleitorais proclamam o progresso da região e diluem-se frente aos desmandos do *patrimonialismo* partidário e da corrupção; na educação, veem-se reclamações dos professores por falta de interesse dos alunos em estudar e ausência da família na escola, diante das exigências das instâncias superiores frente ao cumprimento da meta estabelecida para o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb); pais de alunos da zona rural procuram os vereadores da oposição para reclamar que seus filhos estão há meses sem merenda ou sem aula; em relação à saúde, as reclamações são diversas, e o leitor pode até imaginar o grau, mas, talvez, a maior carência seja a de médico especializado, com bons equipamentos de trabalho, para atender a população - isto já é um problema *clássico* no Brasil, os profissionais não querem sair dos grandes centros, por razões várias. Enfim, a pouca atenção que se tem dado ao Alto Purus contribuiu e contribui para o agravamento de sérios problemas brasileiros (e sul americanos) na região, inclusive o tráfico de drogas.

Assim, observa-se que a vida no Alto Purus não é tão simples quanto se pode imaginar. Nesse meio vivem as parteiras, pessoas que aprendem desde cedo a lidar com a vida de outras pessoas, no início da vida. E, por vezes, no fim. Elas assumem compromissos que estão para além de suas responsabilidades sociais. Mas elas não veem

dessa forma, pois encaram a arte de partejar como missão divina; e a Deus não se questiona se cumpre. Quando pressionada pelas autoridades municipais por não levar a parturiente primeiro ao hospital ao invés de atendê-la em sua própria residência, a parteira prefere o silêncio. Esse silêncio pode ter muitos significados: que não estava ajudando o poder municipal, e sim a comadre, vizinha, amiga, parenta; que se o pessoal da saúde tivesse realmente preocupado com a gestante teria encontrado formas de chegar até ela e oferecer os serviços públicos de que a mulher grávida necessita; que toda ajuda é bem vinda quando se está a sofrer; mas também pode não significar nada.

Pode não significar nada porque a parteira não busca significados quando na relação entre ela e a gestante entra um terceiro elemento, o Estado. Para ela, ou o poder público *faz ou não faz*. Na beira do rio, ou seja, na zona rural, não há tempo para pensar em condições adequadas ou em condições semelhantes ao que se tem nos hospitais da cidade para uma criança nascer; não porque as pessoas sejam incapazes, ou destituídas das *melhores características* humanas. Isso ocorre simplesmente porque as coisas são o que são, e aos olhos de uma mulher grávida o que importa é a vinda de seu filho ao mundo; a família pensa do mesmo jeito. A parteira não é diferente dos demais ribeirinhos, e seu compromisso é com a vida. E isso é tudo! Em sua vida cotidiana, ela é mulher índia, não índia, cabocla, negra, branca, amarela, brasileira, peruana; ela é mãe, avó, esposa, irmã, tia, sobrinha, prima, comadre, madrinha, “mãe veia”<sup>36</sup>, vizinha, farinha, lavradora, *colonheira*, pescadora, coletora, extrativista, caçadora, seringueira. Enfrenta todos os problemas de comunidades isoladas nos altos rios amazônicos. Mas se a chamam ela pode ser benzedeira, curandeira, orientadora espiritual católica ou evangélica. E na hora de atender uma gestante que sofre com as dores do parto, a parteira usa toda a sua experiência para se concentrar única e exclusivamente no parto, na nova vida que vai nascer. Sua viagem é para o interior si própria: reza, ora, faz simpatia, magia. Em algum momento de sua vida ela aprendeu técnicas básicas profiláticas ou higiênicas utilizadas pela medicina moderna. Isto parece pouco, mas faz diferença.

Pode-se dizer que se trata da coexistência de um saber empírico, aprendido com os mais velhos, com extratos da ciência médica e da enfermagem modernas. Essa aprendizagem se dá sem alardes e sem chamados explícitos ou sem inscrições de candidatos (as) a alunos (as); os pequenos segredos são transmitidos por gestos silenciosos. Às vezes, uma simples reza ou oração constitui-se numa ferramenta

---

<sup>36</sup> Termo usado pelos que nasceram com a ajuda dela (parteira) nasceram; forma carinhosa de tratar a parteira.

pedagógica poderosíssima na construção e transmissão do saber da parteira. Uma menina de olhar desconfiado, de cócoras no canto da sala, com os braços em volta dos joelhos, acompanha toda a movimentação da casa: a mãe sente as primeiras dores, cochicha ao ouvido do pai, que sai sorrateiramente com um chapéu de palha na cabeça, cigarro forte aceso entre os dedos, terçado, facão, na outra mão e vai chamar a parteira. Minutos depois (isso quando mulher grávida e parteira moram na mesma comunidade, pois se a parteira mora distante, ela vem para a casa da parturiente com uns dias de antecedência), chegam os dois, pai e parteira, calados; ela vem rezando em espírito, às vezes percebe-se apenas leve mexer dos lábios; entra na casa e lava as mãos enquanto coloca uma panela ou lata com água para ferver, esteriliza a tesoura com água quente e álcool; outra mulher da casa dá-lhe assistência e entrega-lhes panos e demais objetos de que ela necessite; a parteira tranquiliza a mulher buchuda, a parturiente, e, ao verificar se o bebê está em posição correta, dá início aos procedimentos para “pegar o menino”. Os homens (só são chamados se algo der errado ou se houver necessidade de maior força física) geralmente ficam em rodinha, fumando do lado de fora, na espreita de escutar o choro da criança e, tão logo isso acontece, abrem uma garrafa de cachaça para finalizar o ritual do parto em tom de comemoração. Aos poucos, aquela menininha introspectiva que parecia amedrontada, demonstra sinais de interesse pela arte de partejar.

A coexistência de saberes nos domínios da parteira altopuruense se amplia com cursos de parteiras na região; tais cursos visam regular a prática da arte de partejar desenvolvida pelas parteiras locais. O poder dos cursos em si é mínimo, pois sua duração é pequena, mas os desdobramentos deles são muito importantes devido à divulgação de materiais voltados para o assunto. Assim, os manuais de parteiras, e cartilhas voltadas para a saúde de um modo em geral<sup>37</sup>, têm um raio mais amplo na regulação das práticas, ainda que a parteira negue a influência desses materiais na construção do seu saber. Esses materiais chegam aos lugares mais remotos do país. E embora não sejam amplamente divulgados nas comunidades, pois, mesmo sendo públicos, entram nos domínios privados e são guardados nos fundos de baús e malas das lideranças mais tradicionais e se tornam relíquias, objetos de pequenos segredos, mesmo no interior das famílias. O largo espaço entre as campanhas de divulgação desses materiais pelo poder público agrava essa situação.

---

<sup>37</sup> Tais materiais circulam na Amazônia bem antes dos citados cursos de parteiras no Alto Purus.

Agora, independentemente das responsabilidades públicas, das relações de poder estabelecidas, e das consequências, em termos macros, de tal realidade, esses materiais possibilitam outras relações com o saber. Como disse, esses materiais entram para o rol dos pequenos segredos no interior das casas onde eles se encontram. Mas, uma vez descobertos pelo gênio curioso das crianças, que inicialmente se admiram com as imagens e posteriormente se aventuram a ler as primeiras palavras e a conhecer o corpo humano, a parteira, geralmente, a mulher mais experiente da casa, toma as devidas providencias e seleciona silenciosamente sua aprendiz de parteira. Em muitos casos, no início a jovem não percebe o ato pedagógico da anciã. É, talvez, por isso que nas conversas com as parteiras do Alto Purus, apresentadas anteriormente, muitas das atuais parteiras não sabem detalhar como aprenderam a arte de partejar, dizem apenas que aprenderam *vendo* alguém ou que *é dom de Deus*.

## CONCLUSÃO

Em *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* Georges Canguilhem traz algo imprescindível a um trabalho da natureza deste que ora se tenta concluir. Para o autor, independentemente do que disse a maior parte dos críticos de Foucault, “o termo arqueologia diz exatamente o que ele quer dizer. É a condição de uma outra história, na qual o conceito de acontecimento é mantido, mas onde os acontecimentos atingem conceitos e não homens” (CANGUILHEM, 2012, p. 16). Isto nos faz lembrar, com Ternes (1995, p. 46), que a Arqueologia “distancia-se das histórias que conhecemos na cultura ocidental” e também, com Heidegger (1999, p. 36), que um acontecimento é sempre um “evento especial” e não um fenômeno qualquer.

Esta tese não trilhou, como vimos, pela busca da ciência, do conhecimento verdadeiro. As palavras de Ternes na apresentação do texto de Canguilhem *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* corroboram com a discussão percorrida ao longo deste trabalho: ao invés da ciência, “algo totalmente outro: o solo de todo saber possível” (TERNES, 2012, p. 4). Nessa perspectiva, uma leitura do saber das parteiras no Alto Purus aproximada a um evento especial, ou a um acontecimento, a partir do que propõe Heidegger, é possível.

Ora, sendo a história do saber das parteiras no Alto Purus a história das suas condições de possibilidade histórica, tal história não tem a menor responsabilidade de compromisso com as histórias que conhecemos na cultura ocidental, em seu predomínio, apesar de não está totalmente desprendida delas.

A presente análise do saber das parteiras não está apoiada em nenhum privilégio relacionado às revoluções científicas, o que levaria este estudo para outro rumo. Segundo Delaporte (2011, p. 65), em sua leitura de Foucault, “por outro lado, uma análise que se apoie na banalidade do presente identifica acontecimentos menos ruidosos e começos relativos”.

Conforme vimos anteriormente, o saber das parteiras altopuruenses é um saber predominantemente oral e empírico, mesclado com extratos da medicina moderna, o que se revela com os cursos de parteiras na região do Alto Purus há mais de uma década, apesar de haver circulação de cartilhas relacionadas à saúde na região há muito mais

tempo. Ressalta-se, ainda, que as parteiras mais jovens e que participaram de pelo menos um curso, talvez tenham sofrido algum desmotivo em continuar sua prática – fruto de, na ausência de outra palavra, uma herança cultural – em função de forças externas, como a medicalização do parto e controle estatal via Sistema Único de Saúde (SUS), só para citar alguns. Isto posto, aborta-se aqui qualquer intenção em discutir dicotomicamente o saber entre escrito e oral, o saber médico e o não médico para fins desta tese; em nenhum momento buscou-se tal exercício.

Imagino que seja difícil negar que o saber das parteiras esteja relacionado aos fatos humanos e, que pelas próprias condições de possibilidades de sua *história*, tal como vimos, seja algo *raro*. Nesse aspecto, Paul Veyne, ao comentar Foucault, assegura que “os factos humanos são raros, não estando instalados na plenitude da razão, existe um vazio à sua volta para outros factos que a nossa sabedoria não advinha” (VEYNE, 2008, p. 314). Portanto, apesar de quaisquer embargos, arrisco-me, pelo menos, a dizer que o saber das parteiras altopuruenses é um *acontecimento* da ordem dos saberes, que não se enquadra na ordem do olhar científico, nem do epistemológico. Em outras palavras, é um acontecimento na medida em que os movimentos desse saber são vistos ou percebidos através do olhar arqueológico. No entanto há que se compreender, também, que no decorrer desta leitura houve certo deslocamento da epistemologia para a arqueologia e, até, da arqueologia para qualquer coisa que indique *leitura*.

Agora, cabe perguntar até que ponto o *acontecimento* saber das parteiras atinge o conceito desse saber. Constata-se que se trata de um saber que é exatamente o que é. Vimos que as parteiras envolvidas na pesquisa realizada no Alto Purus não chegam, por exemplo, a questionar-se *por que* sabem fazer o que sabem. Quando muito, lembram-se da primeira vez que realizaram um parto e/ou das tantas vezes que observaram e acompanharam uma parteira antiga, membro da família ou não, ou que fizeram seu próprio parto e daí para frente tomaram *gosto pela coisa*. Outra pergunta: como definir esse conceito de saber? Talvez, antes de se tentar defini-lo, seja prudente que se aceite a ideia de que o conceito de saber das parteiras, tal qual vem sido discutido nesta tese, tenha que ser inventado, se quiser, reinventado.

Certo mesmo é que, conforme podemos ver em documentos oficiais, trabalhos acadêmicos ou mesmo em conversas corriqueiras, se constata uma série de adjetivações supostamente atribuídas ao trabalho das parteiras, tais como: tradicional, popular, empírico, leigo, senso comum etc., e sob essa ótica tal saber seria conceituado. Acontece

que nada disso interessa, pois não explica nada, apesar de nos ajudar a compreender as muitas confusões que envolvem a questão.

Lições foram aprendidas com a realização deste trabalho; tais lições são corroboradas por alguns pressupostos: “a ciência não é a forma superior do conhecimento” (VEYNE, 2008, p. 340). Isto não significa ignorância para com a ciência, significa apenas que é preciso reafirmar que ela é um conhecimento de outra ordem; na exposição acerca do estilo de pensamento de Canguilhem, Pierre Macherey escreve: “conhecer é assim, de algum modo, descobrir questões e inventar respostas para elas, ao modo do diálogo de um organismo com seu meio de existência” (MACHEREY, 2010, p. 12); enfim, os saberes estão por toda parte onde houver *cultura*.

Talvez a maior lição, aprendida por parte do autor, tenha sido a de que é preciso coragem para encarar a aventura do estudo<sup>38</sup> e os desafios acometidos por ele, o que certamente rompe com os limites deste trabalho.

Antes de encerrar, um trocadilho de imagens...

A despeito da aproximação que fizemos entre a parteira altopuruense e as matrona e *sage-femme* francesas, podemos relacionar essas imagens a outras duas: Apolo e Dioniso para pensar a arte de partejar no Alto Purus.

Apolo, deus da razão e da racionalidade, da ordem, do cometimento, da consonância intelectual, da necessária alegria da imagem, do bom e do feliz; Dioniso, deus do espírito da vontade de viver espontaneamente a vida, apenas, da força que está presente no mundo, da ligação com a natureza, do trágico. Quando olhamos e vemos a parteira altopuruense circunstanciada nos ares urbanos e, daí, cobrada pelas técnicas da racionalidade médica para com a realização do parto, podemos aproximá-la à *sage-femme* e dizer que ela está revestida do espírito apolíneo. Mas quando olhamos e vemo-la ligada diretamente ao meio rural, e em mente apenas a vida ligada à natureza, e a natureza para ela é não só criação de Deus, mas também manifestação do próprio Deus, podemos dizer que a arte de partejar está guiada pelo espírito da arte dionisíaca. Contudo, o uso dessas imagens não vem para fazer referências a supostas oposições constantes da parteira com ela mesma, mas, para lembrar a coexistência entre os saberes na figura da parteira altopuruense. No mais, ela tem muito a nos ensinar.

---

<sup>38</sup> Faço aqui alusão à citação que Canguilhem traz de Bachelard na apresentação dos *Estudos* (2012, p. 7). “Eu estudo! Sou apenas o sujeito do verbo estudar. Pensar, nem tanto. Antes de pensar, é preciso estudar. Só os filósofos pensam antes de estudar”.

## FONTES DOCUMENTAIS

ANOTAÇÕES: Caderno de Campo, 2014.

BRASIL, Ministério das Relações Exteriores. *Relatório da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906.

BRASIL, *Ministério da Saúde*. Área Técnica da Saúde da Mulher. *Trabalhando com parteiras tradicionais*, 2 ed., Brasília: Ministério da Saúde, 2000.

BRASIL, *Ministério da Saúde*. Secretaria de Atenção à Saúde. *Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais: Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde*. – Brasília : Editora do Ministério da Saúde, 2010.

LEI ESTADUAL, n. 1.028 de 28 de abril de 1992, Cria o município de Santa Rosa do Purus, Rio Branco Acre.

LEI ESTADUAL, n. 1.063 de 9 de dezembro de 1992. Lei que altera a lei 1.028. Rio Branco Acre, 1992.

LEI ESTADUAL, n. 2.834, “Institui a Bolsa Parteira no Estado”. Rio Branco Acre 30 de Dezembro de 2013.

SANTA ROSA DO PURUS-AC, *Relatório do I Curso de Aperfeiçoamento de Parteiras Tradicionais (indígenas) do município de Santa Rosa do Purus*, Secretaria municipal Saúde, 2004.

SANTA ROSA DO PURUS-AC, *Relatório do I Curso de Aperfeiçoamento de Parteiras Tradicionais (indígenas) do município de Santa Rosa do Purus*, Secretaria municipal Saúde, anexo Fichas de Cadastros de Parteiras no município, 2012 (RC-12).

*Jornais:*

VARADOURO, Ano I – n. 1. Rio Branco – Acre – Maio/1977.

VARADOURO, Ano I – n. 4. Rio Branco – Acre – Setembro/1977.

VARADOURO, Ano I – n. 14. Rio Branco – Acre – Março/1979.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. Michel Foucault e a Mona Lisa ou como escrever a história com um sorriso nos lábios. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Figuras de Foucault*, 2 ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ARAÚJO, Ademar Santos de. A questão do método em Foucault. In: *Revista Educação on-line* PUC-Rio n° 12, p. 113-127, 2013. Disponível em: <http://www.maxuell.lambda.ele.pucRio.br>. Acesso em 27/04/2014.

\_\_\_\_\_. História e ciência: interfaces pedagógicas. In: ARAÚJO, Ademar Santos de *et al* (Org). *Filosofia e educação: diálogos epistemológicos*, Goiânia: Editora Kelps, 2014.

BACHELARD, Gaston. *A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*; tradução: Joaquim José Moura Ramos (coleção Os pensadores), São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *A epistemologia*, tradução: Fátima Godinho Lourenço e Mário Carmino Oliveira, Lisboa: Edições 70, 2006.

\_\_\_\_\_. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*; tradução: Estela Abreu dos Santos, Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

\_\_\_\_\_. *Estudos*, tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

BENCHIMOL, Samuel. *O romancista da batalha da borracha*. Manaus: Imprensa Oficial, 1992.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, v. 2, 17 ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

BRENES, Anayansi Correa. *Bruxas, comadres ou parteiras: a obscura história das mulheres e a ciência; dos contornos do conflito parteiras e parteiros franceses*. Belo Horizonte: Coopmed/Pelicano, 2005.

BULCÃO, Marly. Bachelard: os caminhos do super-homem. In: *Reflexão/Colóquio Bachelard*, Instituto de Filosofia – PUCCAMP, 1995, p. 69-80.

\_\_\_\_\_. Uma reflexão sobre a concepção de história das ciências: Koyré e seus contemporâneos. In: SALOMON, Marlon (Org.), *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*, Goiânia: Almeida Clement Edições, 2010, p. 97-110.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*; tradução de Nilo Odalia. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*, 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica/Curitiba: Champagnat, 2013.

CANGUILHEM, Georges. O objecto da história das ciências. In: CARRILHO, Manuel Maria. *Epistemologia: posições e críticas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 107-132.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cogito?* tradução de Fábio Ferreira de Almeida, Goiânia: Edições Ricochete, 2012.

CASADO, Tiago Souza Machado. Sabedoria trágica no último Nietzsche: o impulso dionisíaco para a vida, in: *Kínesis*, Vol. II, n° 03, Abril-2010, p. 60 – 71. [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/5\\_TiagoSouzaMachadoCasado.pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/5_TiagoSouzaMachadoCasado.pdf). Acesso em 10/11/2014.

CARNEIRO, Marinha. Ordenamento sanitário, profissões de saúde e cursos de parteiras no século XIX. In: *História*, Porto: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 8, 2007, p. 317-354.

COSTA, Lúcia Helena Rodrigues. Corpo, poder e o ato de partejar: reflexões à luz das relações de gênero, in: *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 53, n. 1, jan./mar., Brasília, 2000, p. 39-46.

CUNHA, Euclides da. *Obra Completa*, v. 1, Companhia José Aguilar Editora, Rio de Janeiro, 1966.

\_\_\_\_\_. *Um paraíso perdido*: reunião de ensaios amazônicos; seleção e coordenação de Hildon Rocha, Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2000.

DELAPORTE, François. Foucault, Canguilhem e os monstros, in: SALOMON, Marlon (Org.). *História, verdade e tempo*, Chapecó: Argos Editora da Unochapecó, 2011.

\_\_\_\_\_. Entrevista, in: *História da Historiografia – Teratologias*, sobre os jogos entre o verdadeiro e o falso: encontro com François Delaporte, Ouro Preto, n. 8, abril, 2012, p. 248-262.

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972 – 1990*; tradução de Peter Pál Pelbart, Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*, 3 ed.; tradução de António Reis, Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.

DÍAZ, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*; tradução de Cesar Candiotto, São Paulo: Editora Unesp, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 2. ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*; tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, 3. ed., Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*; tradução de Salman Tannus Muchail, 9. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina (Ditos e escritos, v. 7)*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*; tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, 22 ed., São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*, 22 ed., São Paulo: Editora Nacional, 1987.

GIACOMONI, Marcello Paniz; VARGAS, Anderson Zaewiski. Foucault, a arqueologia do saber e a formação discursiva. In: *Veredas – Análise do discurso*, Juiz de Fora: PPG-Linguística/UFJF, 2, 2010, p. 118-128.

GUINSBURG, Jacob. Nietzsche no teatro; in: NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*; tradução de Jacob Guinsburg, São Paulo: Companhia de bolso/Companhia das Letras, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*; tradução de Emmanuel Carneiro Leão, 4 ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

LECOURT, D.; DELAPORT, François (Orgs.). *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris: PUF, 2003.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*; tradução de Bernardo Leite [et al], 5 ed., Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2003.

LOUREIRO, Antônio José SOUTO. *A “Gazeta do Purus”*; cenas de uma época, 2. ed., Manaus: Imprensa Oficial, 1986.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

MACHEREY, Pierre. *Georges Canguilhem: um estilo de pensamento*, tradução de Fábio Ferreira de Almeida, Goiânia: Almeida & Clément Edições, 2010.

MARTINELLO, Pedro. *A “batalha da borracha” na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o Vale Amazônico*. São Paulo, USP, 1985. (Tese)

MARTINS, Jasson da Silva. Nietzsche e a prioridade do artista sobre a arte. In: *Griot – Revista de filosofia*, Armagosa, Bahia-Brasil, v. 4, n. 2, dezembro de 2011 <http://ufrb.edu.br/griot>. Acesso em 22/03/2014.

MOTT, Maria Lúcia. Parteiras: o outro lado da profissão. In: *Gênero*, Niterói, v. 6, n. 1, 2 sem. 2005, p. 117-140.

NAVA, Pedro. *Capítulos da história da medicina no Brasil*. Cotia-SP: Ateliê Editorial/São Paulo: Oficina do Livro/Londrina-PR: EDUEL, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*; tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca do mundo*, tradução: Marcos Sinésio Pereira e Maria Cristina dos Santos de Souza, São Paulo: Martins Fonte, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria para depois de amanhã*, tradução: Karina Jannina, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, tradução: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NUNES, Jersey de Brito. *Memórias de um seringueiro*; 1 ed., Rio Branco: Tico-Tico, 1996.

OROPALLO, Maria Cristina. A presença de Nietzsche no discurso de Foucault. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo: USJT, 2005. (Dissertação de mestrado)

PEREIRA, Marina Santos. O trabalho da parteira: um saber iniciado e compartilhado entre as mulheres. In: *V Jornada Internacional de Políticas Públicas- Estado, desenvolvimento e crise do capital - de 23 a 26 de agosto de 2011*. Universidade Federal do Maranhão.

In:[http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/EIXO\\_QUESTOES\\_DE\\_GENERO\\_ETNIA\\_E\\_GERACAO.htm](http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2011/CdVjornada/EIXO_QUESTOES_DE_GENERO_ETNIA_E_GERACAO.htm). Acesso em 25/03/2014.

RAGO, Margareth. Uma imagem da cultura em Michel Foucault e E. P. Thompson. *Pontos de interrogação*, n. 2 – 9 – 28. Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural/A invasão linguístico-literária das ciências humanas, 2009. In: <http://www.poscritica.uneb.br/revistaponti/arquivos/v1n2/vol1n2-9-28.pdf> . Acesso em 25/07/12.

REIS, Arthur César Ferreira. *O seringal e o seringueiro*, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1953.

\_\_\_\_\_. Euclides da Cunha e o paraíso perdido. In: CUNHA, Euclides. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos; seleção e coordenação de Hildon Rocha*, Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2000, p. 47-59.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*; tradução de Alain François [et al], Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.

SALOMON, Marlon (Org.), *Alexandre Koyré: historiador do pensamento*, Goiânia: Almeida Clement Edições, 2010, p. 97-110 p. 183-192.

SILVEIRA, Isolda Pereira da; LEITÃO, Glória da Conceição Mesquita. O cuidado de enfermagem no partear: marcos conceituais, in: *Revista Gaúcha de Enfermagem*, Porto Alegre (RS), v. 24, dez., 2003, p. 279-285.

SOUSA, Noélia Alves de. *Sábias mulheres: uma investigação de gênero sobre parteiras no sertão do Ceará (1960-2000)*. Universidade Federal do Ceará, 2007. (Tese de Doutorado)

SOUZA, Márcio. *Mad Maria*; São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

STÖRIG, Hans Joachim. *História geral da filosofia*, vários tradutores, 17 ed., Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008.

TANAKA, Ana Cristina d'Andretta. *Maternidade: dilema entre nascimento e morte*. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1995.

TERNES, José. Bachelard, um racionalismo não-escolar. In: *Reflexão/Colóquio Bachelard*, Instituto de Filosofia – PUCCAMP, 1995, p. 81-90.

\_\_\_\_\_. Bachelard: verdade e tempo. In: SALOMON, Marlon (Org.). *História, verdade e tempo*, Chapecó-SC: Argos Editora da Unochapecó, 2011, p. 215-234.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. In: *Tempo Social*; Revista de Sociologia, USP, 7 (1-2); 45-52, outubro de 1995.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault e a idade do homem*, 2. ed., Goiânia: Ed. da UCG: Ed. da UFG, 2009.

TOCANTINS, Leandro. *Formação histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, vol. 1e 2..

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*, 3. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. Teoria e método em Michel Foucault (im) possibilidades. *Cadernos de educação* \Fae/PPGE/UFPel/Pelotas [34]: 83 – 94, setembro de 2009.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*, tradução de António José da Silva Moreira, Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, tradução de Marcelo Jacques de Moraes, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ZORDAN, Paola. Arte com Nietzsche e Deleuze. In: *Educação e realidade*, v. 30, n. 2, jul-dez. 2005 p. 261-272.